BULLETIN

DE

LITTÉRATURE ECCLÉSIASTIQUE

PUBLIÉ PAR L'INSTITUT CATHOLIQUE DE TOULOUSE

No. 11

1909

ALMA COLLEGE
BLE
LIBRARY
Alma, California

TOULOUSE
IMPRIMERIE ET LIBRAIRIE ÉDOUARD PRIVAT
14, RUE DES ARTS (SQUARE DU MUSÉE)

27098

A NOS LECTEURS.

La troisième série du *Bulletin* (1899-1908) a vu le cercle de ses lecteurs s'étendre de plus en plus non seulement en France, mais encore à l'étranger. Ce succès, qui est dû à la sûreté doctrinale et à la critique très franche du *Bulletin*, suggère et autorise la pensée de nouvelles améliorations.

A partir de ce numéro de janvier 1909, nous commençons une quatrième série du *Bulletin*. Nous publierons désormais, dans chaque numéro, en plus des articles de fond, sous le titre de *Revue*, l'exposé et la discussion des principaux ouvrages récents formant un groupe homogène et où s'accuse le mouvement actuel des idées dans chacune des diverses spécialités de la littérature ecclésiastique : théologie positive et spéculative, écriture sainte, histoire ecclésiastique, apologétique, philosophie, sciences morales. Jusqu'ici, les *Notes et critiques* se présentaient dans un ordre dispersé qui favorise l'imprévu et la variété, mais ne permet guère les exposés méthodiques et certaine continuité qui est requise pour l'efficacité de la critique. Nos *Revues* régulières permettront de faire droit à ces exigences. La rubrique *Notes et critiques* sera d'ailleurs conservée pour les ouvrages isolés ou d'un autre caractère.

Cet agrandissement de notre cadre exige une augmenta-

tion du nombre de pages. Chaque numéro comprendra désormais trois feuilles de 16 pages, ce qui fait une augmentation de 160 pages par an. En raison de la dépense résultant de cette amélioration, le prix d'abonnement sera porté à 6 francs pour la France et à 7 francs pour l'étranger. Un prochain numéro contiendra la table des dix années de la troisième série.

Nous répétons volontiers ce que nous disions en 1899, en annonçant la troisième série : « On appréciera les notables améliorations de fond et de forme apportées à notre œuvre, qui gardera d'ailleurs le même esprit. » Cet esprit consiste à suivre les directions de l'Église avec une fidélité scrupuleuse et à pratiquer la critique avec franchise, sans camaraderie ni hostilité systématique.

LETTRES SUR LES ÉTUDES ECCLÉSIASTIQUES

PAR S. G. Mgr MIGNOT

ARCHEVÊQUE D'ALBI.

L'éminent archevêque d'Albi vient de réunir en volume[1] les Lettres qu'il a adressées, il y a déjà plusieurs années, aux prêtres de son diocèse sur les études ecclésiastiques.

La préface du livre nous en indique avec précision le caractère et le but : « Faire aimer l'étude, éveiller la curiosité légitime de l'esprit, donner une idée de la manière dont les problèmes religieux se posent de nos jours, signaler quelques-uns des écueils que rencontre l'exposition des vérités de la foi, appeler la réflexion, faire sentir la nécessité d'un examen approfondi, indiquer enfin une orientation tout ensemble prudente et progressive en vue de l'enseignement catéchistique et apologétique, rassurer aussi certains esprits timorés en montrant les limites que ne peut pas dépasser la science humaine et en plaçant les doctrines essentielles hors de la portée des attaques de la critique rationaliste, telle est l'idée maîtresse de ces pages très simples[2]. »

C'est donc une direction intellectuelle que, pour remplir l'un des devoirs les plus importants de sa charge, Mgr Mignot se propose de donner aux prêtres dont il est le docteur et le père. Qu'il me permette, si mon audace ne lui semble pas dépasser les bornes, de le féliciter de son initiative. A l'heure où nous sommes, il est indispensable, en effet, que, dans l'ordre des études comme dans celui de l'apostolat, le clergé reçoive, de ses

1. *Lettres sur les études ecclésiastiques*, un volume in-12 de 324 pages. Paris, Gabalda, 1909.

2. P. VI.

chefs hiérarchiques, des conseils sûrs et fermes. Sans doute, le successeur de Pierre gouverne d'une main vigoureuse la barque de l'Église et ses enseignements décisifs laissent après eux, dans le vaste océan où s'agitent tant de faux systèmes, un long sillage de lumière. L'expérience le prouve, du reste : jamais le magistère infaillible du Pape n'a été d'une plus urgente nécessité. Cependant, la confusion des doctrines est telle, il y a des manières si différentes d'envisager de très graves problèmes, et, je puis bien le dire, les voies sont encore, en plus d'un lieu, si insuffisamment tracées, que les oracles du Pontife suprême appellent un complément très utile, la parole des évêques. Il faut que nos catéchistes, nos prédicateurs, nos curés aient recours à nous et non à des écrivains dépourvus d'autorité, à des hommes du dehors, quand ils sentent le besoin d'orienter leur marche à travers les obstacles dont l'apologétique contemporaine est littéralement encombrée.

Nul ne pouvait remplir avec une compétence moins discutable cette belle tâche que l'archevêque d'Albi. Une impression très vive s'empare du lecteur des *Lettres sur les études*, dès la première page, pour s'affermir sans cesse : c'est que l'auteur possède en perfection son immense sujet. Qu'il s'agisse de philosophie ou d'histoire, de questions bibliques ou apologétiques, du rôle des belles-lettres ou des sciences dans la formation des clercs, des rapports qui doivent unir la théologie traditionnelle à la critique, Mgr Mignot se meut au milieu des difficultés avec une aisance admirable. Je ne veux certes pas lui adresser un compliment que sa connaissance profonde des choses d'aujourd'hui ne lui permettrait pas d'accepter. Je ne prétends donc pas que toutes les parties de la science sacrée lui soient également familières, mais il sait avec une précision qui ne laisse rien à envier à personne où en est la solution des problèmes, il connaît merveilleusement l'état des esprits contemporains, la valeur des positions occupées par nos défenseurs ou qu'il leur faut conquérir, les profits, les pertes, les dangers qui résultent pour nous des progrès de la science. Aucune formule obscure ou vague n'échappe à la plume de Mgr Mignot. Au contraire, celle-ci

trouve toujours le mot le plus apte à l'expression claire des idées.

Ajoutons que, malgré l'austérité du fond, le style ne manque ni de mouvement, ni, par suite, de chaleur; que tout, dans la forme revêtue par la pensée, est simple, facile, grave et pourtant rapide, toujours conforme aux plus pures traditions de la langue française, et nous aurons laissé entrevoir le charme qui s'attache à la lecture du volume tout entier.

L'expérience et la haute culture de Mgr Mignot le mettent en garde contre les exagérations de quelque nature qu'elles soient. La modération des jugements, le sens de la mesure ne sont-ils pas les signes révélateurs de l'esprit scientifique? Les ignorants ou les passionnés seuls se plaisent aux conceptions hâtives, aux systèmes outrés, à la multiplication abusive des principes absolus. De là l'insistance avec laquelle le vénérable auteur combat, partout où il le rencontre, le parti-pris : chez les rationalistes, la négation, avant toutes preuves, du surnaturel et la tendance, antiscientifique au premier chef, à transformer de simples hypothèses en théories définitives, pour mieux combattre la foi religieuse; chez les catholiques, une confusion funeste entre le patrimoine intangible des vérités révélées ou démontrées et certaines opinions que le temps peut bien rendre respectables, mais qui ne sont que des parasites inutilement attachés à nos doctrines. C'est ainsi qu'exposant les prétentions actuelles de la critique biblique avancée, Mgr Mignot ne craint pas de les traiter de *colossale mystification* (p. 265); seulement, quelques lignes plus loin (p. 266), il reconnaîtra en toute franchise que l'œuvre élevée par la critique, quand on la sépare d'absurdes excès, est très puissante et « qu'on n'en aura pas raison avec quelques plaisanteries ou des fins de non-recevoir sans portée ».

Aussi bien est-il indispensable que les défenseurs de la vérité luttent contre leurs adversaires avec des armes sûres, c'est-à dire en s'initiant aux procédés scientifiques, en imposant à la libre-pensée le respect de leurs idées, moins par des déclarations de principes ou des invectives véhémentes que par le prestige de leur compétence et l'autorité de leurs méthodes. Ce n'est pas que les preuves sur lesquelles reposent nos grandes thèses théo-

logiques, surtout nos dogmes, soient compromises par les progrès de la critique ou de la science ; non assurément. Mais « autre chose est la certitude d'une doctrine, autre chose en est l'exposé scientifique » (p. 305). Or, c'est justement cet exposé qui est nécessaire aujourd'hui. Devant les affirmations tranchantes d'un groupe de plus en plus nombreux et redoutable de savants, il faut que l'apologétique produise, au gré des légitimes exigences de la pensée contemporaine, la justification de tout ce qui, dans le domaine de la foi, se lie étroitement à l'histoire, à la philosophie, aux sciences de la nature. Si, sous prétexte de science ou de critique, on nous oppose des conjectures et des chimères, faisons, nous, de la science et de la critique dignes de ce nom. Prouver péremptoirement aux rationalistes qu'ils ont tort, c'est le seul remède au mal. Là est le devoir, et il faut convenir que l'on a encore besoin, dans certains milieux ecclésiastiques, de s'en faire une idée exacte et pratique.

Il est à peine utile de l'observer en passant, car insister sur ce point serait faire une sorte d'injure à l'Archevêque d'Albi, l'effort scientifique de nos apologistes doit être soumis sans réserve à la direction et au contrôle de l'Eglise. Les *Lettres sur les études* démontrent précisément la possibilité d'établir une harmonie féconde entre l'usage des méthodes modernes d'observation et l'obéissance la plus exacte à l'autorité romaine. Le savant catholique peut s'adonner avec d'autant plus de confiance aux labeurs de la critique ou de l'expérimentation qu'il est sûr de ne jamais s'égarer en dehors des limites fixées à la libre recherche, sans qu'une voix infaillible le ramène à la vérité. D'ailleurs, Mgr Mignot est convaincu que si les modernes n'ont pas travaillé en vain, si des progrès réels ont été accomplis, nous n'avons aucun motif de nous effrayer (p. 290). Rien ne nous oblige à faire des concessions contraires à notre foi; nous nous maintenons sur un terrain solide et notre apologétique par la sainte Ecriture conserve toute sa force.

Point de transactions incompatibles avec les principes, c'est entendu ; point d'obstination non plus à maintenir telles interprétations tout humaines de la vérité divine et qu'il n'y a nul

intérêt à défendre. Mais il importe d'indiquer les retranchements utiles. Je crains bien qu'ici la pensée de Mgr Mignot ne soit pas acceptée de tous sans réserve. Plusieurs parmi nos théologiens et nos critiques demanderont si quelques-uns des sacrifices — ce mot ne serait-il pas un peu gros? — regardés comme acceptables ne dépasseraient pas les limites des nécessités actuelles. Je n'insiste pas, car il ne m'appartient, à aucun titre, de provoquer un débat inopportun et qui n'entrerait pas dans le cadre d'un simple compte rendu. Je remarque seulement que, pour s'en tenir à la stricte justice, il convient de se placer au point de vue qu'envisage notre livre. Prenons-y bien garde : quelles que puissent être ses préférences personnelles, Mgr Mignot ne se prononce pas sur la valeur de certaines conclusions généralement adoptées par la critique indépendante; je citerai celles qui sont relatives au mode de composition du Pentateuque ou à l'attribution de telle partie de la Bible à tel auteur. Au reste, ces questions, tout en étant graves, semblent secondaires à beaucoup d'esprits sages, « puisque, en définitive, le rédacteur final est inspiré » (p. 255). Mgr Mignot ne cherche donc pas à résoudre des sortes de problèmes : « Mon but unique, écrit-il, est d'établir qu'à cette époque de transition, de trouble, d'incertitude où nous sommes, la foi n'a rien à craindre de toutes ces attaques; qu'aucun de nos dogmes ne serait en danger quand même, par hypothèse, plusieurs théories actuelles devraient être un jour confirmées par les faits. La vérité n'en serait point altérée » (p. 232). C'est vers ce résultat si précieux que tendent, on ne doit pas l'oublier, tous les efforts de Mgr Mignot; l'objet de sa préoccupation constante est de mettre en pleine lumière les éléments d'une apologétique d'où les preuves contestables seraient éliminées, jusqu'à plus ample information, et qui gagnerait d'autant plus en vigueur et en clarté.

J'aurais voulu laisser aux lecteurs de cet article une impression d'ensemble sur le volume que je devais analyser. Je m'aperçois, bien à regret, mais trop tard, que la question biblique, dont l'archevêque d'Albi traite avec une connaissance si profonde, m'a exclusivement occupé : on ne s'en étonnera pas plus que

moi-même. Pour être moins incomplet, je devrais signaler maintenant une foule d'autres belles et fortes pages. On lira avec un puissant intérêt — je cite un peu au hasard — les développements sur le prétendu antagonisme de la foi et de la science, le rôle de l'histoire dans les sciences sacrées, les rapports de la théologie scolastique et de la théologie positive, la possibilité et la nécessité d'unir le respect de la tradition à l'esprit progressiste, l'importance du *miracle juif*, les conditions de sincérité et de loyauté absolues qui sont indispensables à l'apologiste. La critique du kantisme et l'interpétation de l'Encyclique de Léon XIII relative à la philosophie de saint Thomas d'Aquin peuvent compter parmi les exposés les plus lumineux et les mieux nuancés de tout l'ouvrage. Mon désir de suivre, moi aussi, les conseils de sincérité et de loyauté que je rappelais plus haut excusera sans doute l'aveu, un peu prétentieux peut-être, que je fais, de ne point partager en tous points — je ne parle pas ici des *sacrifices* dont il était question plus haut — les idées de l'éminent auteur. Est-il possible d'être toujours d'accord, même avec ceux qui méritent le plus d'être écoutés? D'ailleurs, c'est à deux ou trois *obiter dicta* que je fais discrètement allusion, sans essayer de grandir ce qu'il est tout juste permis de regarder comme de pâles ombres à un magnifique tableau.

Mgr Mignot s'est adressé d'abord à ses prêtres; s'il se décide aujourd'hui à livrer son œuvre à la grande publicité, il ne fait, observe-t-il avec une fine bonhomie, « que céder à l'aimable importunité de nombreux amis inconnus qui, après avoir épuisé depuis longtemps dans nos bureaux la petite réserve des brochures primitives, persistent encore à attribuer à ces modestes écrits plus de mérite qu'ils n'en ont, et à nous accabler de leurs demandes[1] ». Nous comprenons l'empressement des « amis inconnus », et nous remercions Mgr l'Archevêque d'avoir cédé à leurs instances. Ses conseils, en effet, n'éclaireront pas que le clergé d'Albi et de beaucoup d'autres diocèses, ils serviront encore à de nombreux catholiques, à ces croyants que les affirmations arrogantes

1. Préface, p. VI.

de l'école rationaliste effraient parfois et qui se demandent avec angoisse comment on peut, sans rien retrancher du dépôt de la foi, faire bon accueil aux progrès de la science. Nous souhaitons aussi que ceux de nos adversaires qui cherchent, en dehors de tout système préconçu, la seule vérité, jettent un regard sur ces pages et, après les avoir parcourues une première fois, les lisent attentivement. La conclusion logique de leur étude serait que, si l'Eglise a raison de réprouver les exagérations du modernisme, elle ne condamne pas la science, et qu'au grand soleil du dogme catholique, l'esprit d'investigation, la critique la plus sévère, l'usage des saines méthodes, le respect scrupuleux de l'impartialité, le culte unique du vrai peuvent s'épanouir et fructifier.

† Charles Paul,
Evêque d'Agen.

Agen, 5 janvier 1909.

MONTAIGNE ET LE CARDINAL SADOLET

Les critiques ont bien souvent mis en lumière tout ce que le chapitre des *Essais* sur l'*Institution des enfants* contient de hardiesse, de nouveauté et de bon sens. Partout ailleurs timide et soucieux de ne point heurter violemment la tradition, ici Montaigne débride sa prudente modestie, et la pensée qui s'élaborait secrètement en lui-même s'échappe en brusques saillies, dans une franche allure. Personne mieux que M. Pierre Villey, dans l'étude magistrale qu'il vient de publier sur *Les sources et l'évolution des Essais*, n'a fait ressortir l'originalité de cette longue dissertation pédagogique que Montaigne développa avec un plaisir évident[1]. Au reste, la tentative n'était pas absolument nouvelle, vers 1580. Autour de Montaigne, le problème de l'éducation sollicitait les esprits. M. Villey s'est efforcé de suivre les destinées de ces préoccupations. Avec un rare bonheur, il a pu exhumer de l'oubli les noms et les œuvres d'ouvriers, aujourd'hui bien obscurs, mais alors célèbres : Jean Bodin : *Oratio de instituenda in republica juventute*, Toulouse, 1559 ; du Verdier : *Suite des diverses leçons de Pierre Messie*, 1577, liv. V, ch. 3 ; La Primaudaye : *L'Academie françoyse*, 1577 ; Scévole de Sainte-Marthe : *Paedotrophia*, 1584 ; Tabourot des Accords : *Bigarrures*, 1585, liv. IV, chap. sur *quelques traits utiles pour l'institution des enfans ;* François de la Noue : *Discours politiques et militaires*, 1587, ch. VI *de la bonne nourriture et institution qu'il est nécessaire de donner aux jeunes gentilshommes françois*.

Voilà, certes, une riche et curieuse nomenclature : nous mon-

1. Pierre Villey, *L'Evolution des Essais*, t. II, pp. 448-469. Paris, Hachette, 1908.

trerons cependant qu'elle n'est pas complète, et que les noms oubliés sont précisément les noms essentiels. Ce qui reste vrai, c'est que la connaissance des œuvres révélées par M. Villey sert à accentuer l'opposition radicale des idées pédagogiques de Montaigne avec celles que la faveur générale conservait autour de lui.

Autour de lui, se maintiennent encore les grandes ambitions du seizième siècle érudit et pédant. On veut des esprits décisifs, autoritaires, parce qu'ils auront fait le tour des idées humaines. L'enfance se familiarise avec les roueries de la rhétorique. Elle est, à vrai dire, attelée à la besogne. Et comme l'idéal suprême est de faire de chaque enfant un lettré, on fait un homme de cabinet, gauche et maladroit, qui ne sait se servir de ses yeux que pour lire et de ses doigts que pour écrire. Le tort commun des éducateurs de ce temps, avides de tout savoir, fut d'oublier qu'il n'y a de bonne éducation que celle qui développe, dans une juste proportion, les qualités de l'esprit et les qualités du corps.

Montaigne, au contraire, estime que le pédantisme est le fléau du siècle. Si l'instruction n'aboutit pas à la sagesse, à la distinction des manières, à la vertu, elle est chose vaine. Celle qu'on donne en son temps « a pour fin, non de nous faire bons et sages, mais savants. Elle y est arrivée; elle ne nous a pas appris à embrasser la vertu, mais elle nous en a appris l'étymologie; nous savons décliner Vertu, si nous ne savons l'aimer ».

Montaigne ne relève donc d'aucun de ces théoriciens. A-t-il même pris connaissance de leurs œuvres? La lecture de leurs apologies de l'ergotisme stérile, du pédantisme décevant et de la rhétorique menteuse n'a-t-elle servi qu'à l'enfoncer davantage dans son désir de réaction? Il semble n'avoir lu attentivement que l'ouvrage de La Primaudaye, et celui-ci est moins un traité didactique de pédagogie qu'un cours de philosophie morale où sont successivement examinés les vices et les vertus avec force exemples, apophtegmes et sentences [1]. Sans doute, La Primau-

1. Villey, *op. cit.*, p. 30.

daye demande au précepteur, « personage de grande littérature et renommée de bonne vie », d'apprendre à son disciple, « moyennement la langue latine », de lui proposer surtout « la philosophie morale des anciens sages », et de l'instruire « seulement assez en la doctrine de bien vivre suyvant les traces de la vertu ». Ces idées se rapprochent de celles des *Essais*; mais ces analogies demeurent tout extérieures, et l'on ne peut dire que Montaigne se soit véritablement incorporé la pensée de son obscur devancier.

Faut-il donc regarder le chapitre de l'*Institution des Enfants* comme l'expression, à la fois soutenue et merveilleuse, d'une pensée éminemment personnelle? Sommes-nous, enfin, en présence du seul Montaigne, sans danger de « donner une chiquenaude » à Sénèque ou Plutarque? Devons-nous croire qu'entre la pensée de Montaigne et nous, ne viennent plus s'interposer les souvenirs érudits, les citations choisies et les réminiscences involontaires? On pourrait l'admettre, si les conclusions de M. Villey devaient être définitives [1].

Il nous semble qu'elles ne le sont point, et notre enquête sur une idée morale de ce seizième siècle, si riche et si complexe, a pu nous révéler que telles pages des *Essais*, où l'on avait cru entrer en contact direct avec la pensée de l'auteur, ne sont elles-mêmes qu'une mosaïque, dont l'art est seulement plus savant. Tel est le chapitre sur l'*Institution des Enfants*, où nous apercevons, à travers la trame infiniment souple des conceptions de Montaigne, les conceptions d'un précurseur qui, pour notre moraliste, fut un modèle : le cardinal Jacques Sadolet [2].

1. Après avoir montré que l'élève de Ponocratès, de Vivès et de Ramus est gavé de science et traité selon la vieille discipline scolastique, M. Villey ajoute : « Autour de 1580, cette tradition n'est pas encore ébranlée. » Montaigne aurai esquissé, le premier, le geste libérateur.

2. Jacques Sadolet, né à Modène, le 14 juillet 1477, et mort à Rome, le 18 octobre 1547. En 1513, il devint camérier de Léon X, en même temps que l'illustre Bembo. Fut nommé, en 1517, évêque de Carpentras. Ses vertus, sa douceur et la distinction de son esprit furent remarquées de ses contemporains. Il a des traits de ressemblance frappants avec saint François de Sales. Ce ne fut qu'après une longue résistance qu'il accepta d'être nommé cardinal (1536). Sa connaissance de la morale antique était profonde. Quand il écrivit, en 1530, son traité

Il est étrange que les critiques, dont nous avons pu, ces derniers temps, admirer la sagacité et l'érudition, quand il s'est agi de révéler les larcins de Montaigne, aient complètement passé sous silence le nom de ce glorieux humaniste de Carpentras. Il est cependant, lui aussi, l'auteur d'un long traité pédagogique *De liberis recte instituendis liber*, qui ne compte pas moins de soixante pages[1] ! Sadolet, en bon humaniste, était surtout cicéronien. On ne saurait nier qu'il recherche l'ample période et l'interminable circonlocution, mais, dans ces phrases laborieusement rythmées, il coule une pensée robuste et neuve. L'habileté du rhéteur n'a point fait trop de tort à la vigueur du philosophe. Aussi, la réputation du cardinal, en matière d'enseignement, avait-elle de bonne heure franchi les limites du Comtat Venaissin. Maîtres ou directeurs de collèges s'adressaient à lui, demandaient ses conseils, lui soumettaient leurs plans d'éducation.

Dans l'été de 1544, Baduel, le célèbre régent du collège de Nîmes, écrivait une *Lettre à Sadolet* qu'il est utile de consulter pour connaître l'état de l'opinion, à cette époque, sur ces matières[2]. Elle contient, entre autres choses, une critique assez vive de la manière dont les études étaient pratiquées à Nîmes, à Toulouse, dans toute la Provence et jusqu'à Strasbourg. Baduel y trace le portrait, haut en couleur, mais savoureux, de ces maîtres qui courent d'école en école, s'imposant à leurs disciples quelques jours par leur intrépidité d'affirmation, la truculence de leur langage et... la brutalité de leurs verges, bientôt acculés aux dernières limites de leur science, ridicules alors et contraints à s'enfuir sous les huées d'élèves désabusés[3]. Cette lettre fut

De liberis recte instituendis, qu'il réservait pour son neveu Paul, les préceptes de l'antiquité furent rappelés avec une sympathie évidente. Mais il ne faut pas oublier que cet humaniste fut surtout un grand évêque.

1. Voir *Jacobi Sadoleti... opera quae exstant omnia* Vérone, 1738, 4 vol. ; t. III : pp. 66-126. Ce traité est dédié au cardinal Guillaume du Bellay.

2. Voir *Claude Baduel et la réforme des études au seizième siècle*, Paris, 1880, par Gaufrès. Baduel avait connu les collèges de Nîmes, de Toulouse, et s'était renseigné sur la méthode d'éducation que le fameux Sturm avait adoptée à Strasbourg.

3. Dans son *Invective contre les Bigotiens*, Baduel lui-même parlait ainsi du

bientôt suivie d'un *Traité sur les devoirs de ceux qui s'appliquent à l'éducation de la jeunesse*. C'est là que l'on peut voir quelles étaient alors les théories en honneur, et de quelle sollicitude on entourait en particulier l'enseignement de la grammaire, de la rhétorique et de la dialectique.

De cette influence de Sadolet sur Baduel devait sortir, en 1548, un très suggestif *Règlement de gymnase* élaboré par le régent du collège de Nîmes. Les aperçus heureux y voisinent avec les pratiques routinières et absurdes. Sadolet ne put convertir définitivement Baduel à la douceur. Certains articles de ce règlement pourraient servir d'éloquents commentaires aux invectives de Rabelais et de Montaigne contre ces maîtres à la « trongne effroyable, les mains armees de fouets[1] ». Voilà où en est l'opinion, vers 1550. Il est entendu que les maîtres des collèges et les précepteurs particuliers doivent être emplis, gonflés de science, pédants et féroces. On enseigne aux enfants force grammaire, force logique, des mathématiques, de la rhétorique surtout, l'art de jongler avec les mots, au mépris de la pensée.

Dans cet état de choses, nous n'apercevons qu'une seule tentative réfléchie de réforme. C'est celle de Jacques Sadolet. Elle se déployait sous la protection de principes généraux; elle embrassait toute l'étendue des études; elle s'occupait à la fois des maîtres et des élèves; elle fournissait une méthode; elle jugeait les

professeur Bigot : « Cet incapable professeur (magistellus) est tellement destitué de talent, de savoir et même de style, qu'il est plus capable d'aller braire parmi les ânes que de faire parler ici d'une manière digne de cette assemblée et de ces hommes d'élite... Vous voyez, Messieurs, comment les professeurs abusent ici de la simplicité de ces enfants, pour couvrir leur incapacité et leurs erreurs. Je vous supplie donc d'employer votre autorité à réprimer leur intempérance. » Cité par Gaufrès, *op. cit.*, pp. 146 et suiv.

1. Article 7 : « On devra parler latin correctement. Pour en établir et en maintenir l'habitude, on aura recours à des châtiments pécuniaires et physiques, à d'autres encore. »

Article 8 : « Mêmes châtiments contre ceux qui auront commis ou incité à commettre d'autres fautes. »

Article 9 : « Il faut que les maîtres des classes et des cours libres joignent au pouvoir d'instruire leurs élèves celui de les châtier selon leurs fautes. »

sciences et proportionnait l'étude de chacune d'elles à leur importance respective. Elle était, dans toute la force du mot, un programme[1].

Sadolet est le grand apologiste de la douceur. Les méthodes pédagogiques contemporaines n'ont pas assez de louanges pour le fouet; Sadolet renie ces méthodes. Son idéal du jeune homme a toutes les séductions. Sadolet s'inquiète autant de la vigueur du corps que de la souplesse de l'esprit. Ce n'est pas un pédant qu'il forme, mais un homme du monde, pour lequel, si les lettres sont un ornement, les mœurs sont une parure. Il sera franc, modeste, avenant et joyeux (*hilaris et comis*), répandu dans le monde, et sa leçon se dégagera au contact de la vie bien plus qu'au contact des livres.

Il sera philosophe et vertueux. Son jugement le servira plus que sa mémoire. Sa vertu n'aura rien d'exclusif. Elle admettra l'idéal païen à côté de l'idéal chrétien. Elle accueillera tous les conseils raisonnables, ceux de Plutarque et de Sénèque, comme ceux de Jésus. Tout cela s'apprendra sans peine, avec un gouverneur qui s'efforcera surtout d'aplanir, devant son disciple, les voies difficiles.

Cet idéal rappelle de fort près celui de l'auteur des *Essais*. Il n'en pouvait être autrement, puisque principes, méthode et jugements de Sadolet sont passés, à peu près intégralement, dans l'esprit et l'œuvre de Montaigne. Pour le démontrer, nous allons suivre le chapitre des *Essais*, en révélant les pensées correspondantes du prélat éducateur[2].

1. Rappelons que le chapitre de Montaigne fut écrit entre les mois de juillet ou d'août 1579 et les premiers mois de 1580. Diane de Foix, à qui il est adressé, épousa Louis de Foix, le 8 mars 1579, ainsi que le porte une copie du contrat de mariage qui se trouve aux archives de la Dordogne. Le chapitre de Sadolet est donc antérieur de cinquante ans.

2. Nous renvoyons, pour le texte de Montaigne, à l'*Edition Municipale* de Bordeaux, confiée à M. F. Strowski. Elle est la plus précise, la plus complète, la mieux comprise des éditions des *Essais*.

Ce ne sont pas seulement les dépendances de textes qui sont curieuses; la composition même du chapitre de Montaigne suit à peu près fidèlement la composition du traité de Sadolet. Nous résumons d'un mot la pensée de Montaigne,

En commençant son traité, Montaigne ne dissimule point la difficulté qui l'attend.

La plus grande difficulté et *importante* de l'humaine science semble estre *en cet endroict* où il se traicte de la nourriture et *institution des enfans*.

Tout ainsi qu'en l'agriculture, les façons qui vont avant le planter sont certaines et aysees, et le planter mesmes: mais, depuis que ce qui est planté vient à prendre vie... pareillement aux hommes... depuis qu'ils sont nays, *on se charge d'un soin divers... à les dresser et nourrir. La montre de leurs inclinations est si tendre en ce bas aage, et si obscure*, les promesses *si incertaines et faulses*, qu'il est malaysé d'y establir aucun solide jugement[1].

« De actionibus et controversiis inter sese civium accurate jura constituta sunt; *in quo* autem *ferme sunt omnia*, de genere vitae eligendo, *de educatione liberorum*, de moribus... mirum silentium est. »

« Nam, ut radix indolem ingeniumque arboris, sic bene moratam et compositam adolescentiam pueritia ipsa producit. *Hoc primum tempus aetatis*, quod in primis *lubricum est atque anceps, minime est omnium legibus*, his quibus nunc utimur, *animadversum atque tractatum*. »

Montaigne demande que l'on renonce au collège. Son disciple restera loin des maîtres incivils et barbares. Toute son institution sera confiée à un gouverneur qu'on choisira avec un soin extrême.

et mettons en regard la page du traité de Sadolet où la pensée semblable est développée :

Difficultés de la pédagogie	Sadolet :	p. 68.
Préoccupation des mœurs plus que de la science	—	p. 70.
Nécessité et portrait du gouverneur	—	p. 73 et 104.
Méthode d'instruction : faire goûter et discerner	—	p. 108.
Former le jugement	—	p. 81 et 108.
Les voyages et les conversations	—	p. 70 et 83-84.
Les leçons de l'antiquité	—	p. 108 et 109.
L'importance de la philosophie	—	p. 126.
Procès de l'astronomie	—	p. 125.
Mépris de certains pour la philosophie	—	p. 97.
La formation du corps nécessaire	—	p. 101.
Tableau de la vertu	—	p. 82, 85 et 97.
Contre les méthodes employées	—	p. 91 et 101.
La philosophie se mêle à tout	—	p. 95, 96, 101.
Il faut une sévère douceur	—	p. 91.
Il faut que l'enfant fasse sa leçon	—	p. 84.

1. MONTAIGNE, p. 192, et SADOLET, p. 68.

Il aura le bon sens, la science comme un surcroît ; il formera en son élève le goût, le jugement, l'homme du monde, l'honnête homme.

Je voudrois aussi qu'on fût soigneux de luy *choisir un conducteur* qui eust plustost *la teste bien faicte* que bien pleine ; et qu'on y requît tous les deux, *mais plus les meurs et l'entendement que la science ;* et qu'*il se conduisist en sa charge d'une nouvelle maniere*[1].

« Pater... *requirat magistrum* aptiorem ; satius est enim externis *moribus probum* quam domesticis degenerem filium educari. Hoc ex genere hominum sit : *natura moderatus, virtutis ac dignitatis studio praecipue flagrans,* qui se totum in animum ingeniumque pueri per oculos et aures illius infundere studeat.

... Magistrumque illi praeficiamus e litterario ludo, *cujus mores probati sint*, et *diligentia* in *docendo* cognita... »

Je voudrois qu'... il commençast à la mettre sur la montre, luy faisant *gouster* les choses, les *choisir*, et *discerner* d'elle mesme ; quelquefois luy ouvrant le chemin, quelquefois le luy laissant ouvrir... *Il est bon qu'il le face trotter devant luy*[2].

Qu'*on luy propose cette diversité de jugements : il choisira, s'il peut...* Il faut qu'il emboive leurs humeurs... mais qu'*il se les sçache approprier*[3].

« At nos *delectu* volumus et *judicio* valere vel maxime ejus adolescentis naturam... ingenii est cum percipere celeriter id quod traditur, tum vero arrepto a demonstrante principio, *praecurrere aliquantum.* »

« *Ex multis enim circumcirca sese offerentibus, eligat illud oportet, quod maxime sit accommodum.* »

Ce qui est merveilleusement propre à former l'honnête homme, c'est, au dire de Montaigne, le commerce des hommes, la conversation, la visite des pays étrangers.

Je voudrois qu'on commençast à le promener dez sa tendre enfance... Ce n'est pas raison de nourrir un enfant au giron de ses parents. Cette amour

« Sic patrifamilias praescribamus (*sit modo is qui liberos cupiat in viros fortes industriosque evadere*) frugalitatem domi et temperantiam

1. Montaigne, p. 194, et Sadolet, pp. 78 et 104.
2. Montaigne, p. 194, et Sadolet, p. 108.
3. Sadolet insiste à plusieurs reprises sur la nécessité de mettre son élève en présence d'opinions divergentes pour qu'il puisse choisir et exercer son jugement : « Est huic aetati magno ornamento simul et emolumento, videre multorum ingenia atque scripta ; quod et multa addiscuntur a multis, quae ad usum et manum quotidie opportuna accidere possunt, et lectio varia ac multiplex udicandi vim prudentiamque confirmat » (p. 108, et Montaigne, p. 196).

naturelle *les attendrist trop;* ils ne sont capables *ny de chastier ses fautes*, ny de le voir *nourry grossierement*... Car il n'y a remede : *qui en veut faire un homme de bien*, sans doubte il ne le fault espargner en cette jeunesse[1]...

En cette eschole du commerce des hommes,... *le silence et la modestie* sont qualitez tres-commodes à la *conversation*. On dressera cet enfant à estre espargnant et mesnagier de sa suffisance... On luy apprendra... à n'employer pas tous les tours qui luy peuvent servir, mais *ceux-là seulement qui luy peuvent le plus servir*. Qu'on le rende délicat au chois et triage de ses raisons, et aymant *la pertinence*... Que sa conscience et sa vertu *reluisent en son parler*[2].

Il practiquera, *par le moyen des histoires*, ces *grandes ames* des meilleurs siecles. C'est un vain estude qui veult; mais qui veult aussi, c'est un estude de *fruit inestimable*... Mais que mon guide se souvienne où vise sa charge... Qu'il ne luy apprenne pas tant les histoires, *qu'à en juger*... Il en est, et qui ne sont pas les pires, *lesquels n'y cherchent autre fruit que de regarder comment et pourquoi chaque chose se fait, et estre spectateurs de la vie des autres hommes, pour en juger, et regler la leur*[3].

ac in omni cultu *victuque parsimoniam illi retinendam esse*. Matres fere et feminae omnes *indulgentiores sunt*, itaque *corrumpunt mores puerorum*. »

« Mores pertinent eo, ut quodcumque fiet *diceturve*, habeat in sese *modestiam quandam*, ordinemque agendi *aptum et convenientem, in quo splendeat decorum illud*, quod in animos delectet.

« *Egregia utilitas*... ex illorum lectione varia percipietur... Horum et ceterorum, ut dico, crebra lectio non solum voluptate afficit cognoscendis *summorum hominum ingeniis*, sed auget etiam facultatem inter dissimilia et varia genera *dijudicandi*. Quod idem *de rerum gestarum scriptoribus* est dicendum : ... *quid cavendum in vita et quid sectandum sit ex eventis illorum facile intelligitur*. »

Mis en possession de cette méthode pratique, le précepteur tâchera d'enseigner à son élève une science pratique. Il n'en est qu'une, la philosophie morale. Elle instruit sur la tempérance et la justice, l'ambition et l'avarice, la mort, la douleur et la honte; elle nous apprend à nous connaître, à savoir bien mourir et bien vivre. C'est de nous qu'elle nous parle, de nos espérances, de nos aspirations, de nos destinées. Elle doit être la base de la pédagogie. Voilà bien l'idée de Montaigne.

1. MONTAIGNE, p. 198, et SADOLET, pp. 83 et 84.
2. MONTAIGNE, p. 200, et SADOLET, p. 70.
3. MONTAIGNE, pp. 202 et 205, et SADOLET, p. 109.

Mais là-dessus, M. Villey construit un système particulier d'interprétation du chapitre des *Essais*, auquel il joint quelques considérations qui nous paraissent, à tout le moins, précipitées : « Vous reconnaissez ici, dit-il, les habitudes de Montaigne. Il conseille aux autres simplement de goûter à sa vie intellectuelle, car c'est bien le caractère dominant de sa vie intellectuelle que ce perpétuel commerce avec les moralistes de l'antiquité. C'est bien par leurs exemples qu'il a cherché à organiser sa conduite, et dans les *Essais* nous le voyons continuer à vivre et à penser par eux. Mais introduire systématiquement cette philosophie rationnelle dans la pédagogie, c'est une nouveauté, cela. De toutes les sciences anciennes, la morale était celle qui y pénétrait le plus malaisément. L'Eglise risquait de s'inquiéter de cette concurrence. Gargantua, qui abreuvait si largement son esprit de sciences profanes, ne demandait qu'à la *Bible* sa morale, et la lecture des saints Livres tenait une très large place dans sa vie d'écolier[1]. »

Eh bien, non, ni l'insertion systématique de la philosophie rationnelle dans la pédagogie n'était une nouveauté au temps de Montaigne, ni l'Eglise ne prit ombrage de cette concurrence. Car le premier qui, parmi nous, ait tenté de fonder l'éducation sur une philosophie rationnelle, c'est le cardinal Jacques Sadolet. Les textes, qu'on nous excusera de citer, sont d'une clarté parfaite : « Cum autem illud incommode natura paratum esse videatur, ut tanto ante in animis nostris cupiditates rationem antecedant, omni ope curandum est, ut extraneae interea cogantur obedire rationi, dum sua et domestica adventet ratio, cujus tanquam legitimae dominae imperia libentius deinde exsequantur... Quae est igitur vera ratio bene vivendi? haec nimirum, ut sese exaequet cupiditas, et componat rationi[2]. » Le tout de l'existence est donc de suivre la raison. Mais cette raison a besoin d'être dirigée, formée et consolidée. Sans doute; Sadolet va-t-il invoquer les saints Livres? Nullement, il s'adresse aux moralistes anciens.

1. Pierre VILLEY, p. 459.
2. *De lib. recte inst.*, p. 63.

Comme le fera Montaigne, il leur demande des réflexions pratiques[1]. Il interroge les grandes âmes des meilleurs siècles pour le profit que l'on en tire pour sa propre vie. Il recommande, dans ce même dessein, la lecture des historiens latins et grecs. Les voyages eux-mêmes n'ont d'autre but que de former l'âme de l'enfant. D'une visite au Musée du Vatican, Sadolet veut que l'on emporte, avec la vision du Laocoon ou de l'Apollon, une leçon morale que le précepteur s'efforcera de provoquer dans l'esprit de son disciple. Voilà comment, en dépit de son âge, l'enfant doit s'habituer à façonner sa vie d'après une méthode rationnelle. Montaigne appelle cette méthode « la philosophie, à laquelle se doibvent toucher les actions humaines comme à leur règle ». Mais Sadolet avait déjà employé le mot, et s'était attaché à montrer que les enfants mêmes ont la philosophie pour principale étude. « Philosophia... illa enim est una, sine qua nullius hominis vita (divinam semper excipio sortem) suopte certe ipsa consilio, nec sapiens unquam, nec beata esse potest[2]. » La troisième partie de son traité pédagogique roule presque uniquement sur ce sujet, et, bien avant Montaigne, la notion de cette philosophie morale, son apologie, sa vertu, son rôle dans l'éducation des enfants, avaient été développés par l'humaniste de Carpentras. Poursuivons notre étude de textes.

Il me semble que les premiers discours dequoy on luy doibt abreuver l'entendement, ce doivent estre *ceux qui reglent ses meurs et son sens*, qui luy apprendront à se connoistre, et à sçavoir bien mourir et *bien vivre*. Entre les arts liberaus, commençons *par l'art qui nous faict libres*[3].

« Tu sic philosophiam amplexator, ut eam intelligas *artem esse bene beateque vivendi*, nec *intelligendi* solum, sed etiam *agendi faciendique* magistram ;... haec efficiet ut illud excelsum et erectum et *liberam in animo*, in quo inest dignitas, nunquam cedat fortunae. »

En ce moment, Montaigne s'arrête et pousse une pointe contre « la science des astres » et ceux qui l'apprennent aux enfants,

1. Ce faisant, Sadolet ne récusait pas les saints Livres. Il ajoutait à leur enseignement l'enseignement de la philosophie antique. On ne saurait dire non plus que Montaigne, dans sa pédagogie, ait voulu substituer les leçons de l'antiquité à celles de la Bible.

2. SADOLET, p. 95.

3. MONTAIGNE, p. 206, et SADOLET, p. 126.

avec « grande simplesse[1] ». Il est curieux de noter que Sadolet venait précisément de parler en faveur de l'astronomie. La curiosité du prélat aurait-elle provoqué le jaillissement d'esprit de Montaigne? Quoi qu'il en soit, l'auteur des *Essais* continue ainsi :

Aprez qu'on luy aura dict ce qui sert à le faire plus sage et meilleur, on l'entretiendra que c'est que Logique, Physique, Geometrie, Rhetorique; et *la science qu'il choisira, ayant desja le jugement formé, il en viendra bientost à bout*[2].

« Illud possum ego confirmare et polliceri audacter, si quis per hasce facultates et disciplinas contenderit ad philosophiam, et illarum cognitione doctrinaque mediocri non tam instructus quam imbutus, huic omnium scientiarum dominae totum sese dederit, fore uti postea cum usus acciderit, *ad illarum unamquamque rediens, et aliquid in ea nosse tractareque instituens, multo id et facilius agat et melius...* revertetur enim ex opibus copiisque philosophiae *et animo et ingenio multo paratior.* »

Malgré ces avantages, on la méprise. Montaigne s'en étonne :

C'est grand cas que les choses en soyent là en nostre siecle, que la philosophie soit... un nom vain et fantastique[3]...

« Sed tamen, non desunt, Paulle, qui illam contemnant, atque adeo vituperent, et in invidiam ad populum adducant. »

En réalité, rien n'est plus riant que cette philosophie[4].

Il n'est rien plus gay, plus gaillard, plus enjoué... *une mine triste et transie montre que ce n'est pas là son giste...* Elle a pour but la vertu, qui n'est pas, comme dit l'escole, plantée à la teste d'un mont... Ceux qui l'ont approchée, la tiennent, au rebours,

« Ita aget dicetque omnia, ut in verbis et in factis existat dignitas, *non severa illa et gravis,* sed quae *cum hilaritate modestiaque conjuncta* maxime deceat adolescentiam... Ut per gradus, et *velut planiore via,* ab his praeceptis ad illa altiora philoso-

1. Montaigne, pp. 206 et 207, et Sadolet, p. 125.
2. Montaigne, p. 207, et Sadolet, p. 103.
3. Montaigne, p. 208, et Sadolet, p. 97.
4. Le souci de cette « esjouissance extérieure » est aussi vif dans Sadolet que dans Montaigne : « Nec nos austerum, aut tetricum, aut difficilem esse adolescentem volumus, sed hilarem et comem, descendentem ad omnia quae illa aetas natura fert, modestiam tamen et mediocritatem secum deferentem » (pp. 95, 97 et 101 ; et Montaigne, p. 209).

logee *dans une belle plaine*... mais si peut-on y arriver... *plaisamment, et d'une pente facile et polie.*

L'âme qui loge la philosophie doit, par sa santé, rendre sain encores le corps. Elle doibt *faire luire jusques au dehors* son repos et son aise; doibt former à son moule *le port exterieur*, et l'armer, par consequent, d'une *gratieuse fierté*, d'un maintien actif et allègre, et d'une contenance contente et débonnaire [1].

phiae consilia et ipsum apicem virtutis ascendatur » (pp. 95 et 97).

« Placet mihi disciplinam esse .. conditam *liberali quadam comitate*, ut amici et hospites intro libenter comeent, ad quorum adventus .. *splendorem* convivii et *hilaritatem vultus* ac sermonis majorem aliquanto illa quotidiana adhibeat; lautius quoque accipiat et elegantius. »

D'un autre côté, rien n'est plus facile, puisque cette philosophie a le privilège de se mêler à tout.

Un cabinet, un jardin, la table et le lit, la solitude, la compaignie, le matin et le vespre, toutes heures luy seront unes, toutes places luy seront estude; car la philosophie, qui, *comme formatrice des jugements et des meurs*, sera sa principale leçon, *a ce privilege de se mesler partout* [2].

Aussi nostre leçon, *se passant comme par rencontre*, sans obligation de temps et de lieu, et se meslant à toutes nos actions, se coulera *sans se faire sentir*. Les jeux mesmes et les exercices seront une bonne partie de l'estude; *la course, la luite, la musique, la danse, la chasse, le maniement des chevaux* et des armes [3].

Je veux que la *bienseance exterieure*, et *l'entregent*, et la *disposition de la personne, se façonne quant et quant l'ame*. Ce n'est pas une ame,

« At ea est praecipua *non solum bene moratae, sed etiam vere beatae et sapientis vitae procreatrix*, sine qua nihil .. probum. Anceps est in utramque partem, et *cum in omne genus doctrinae scientiaeque diffusa, tum ad bonum morem etiam pertinens.* »

« Virtut. omnis doctrina aut in exemplis constituta est aut in praeceptis; hoc est, ut vel oculis, vel auribus in animo concipiatur, majorem prope habere vim haec, *quae quasi praetereundo*, et *non dedita opera* fieri videntur... Si cuncta suppeditaverit filio, sive *equis* ille oblectetur, sive *canes ad venandum* appetat; .. decet enim adolescentem hunc ita studere praestare ceteris, ut ad illa .. se dedat: *currere, saltare, ludere, eosque utique lusus quibus corpus exerceatur, choreas ducere.* »

« ... Gymnasticam videlicet et musicam, quarum *altera corporis* in puero motus, *altera animi*, effusos, sub leges redigeret; ut cum suos na-

1. Montaigne, p. 208, et Sadolet, p. 84.
2. Montaigne, p. 213, et Sadolet, pp. 95, 96.
3. Montaigne, p. 214, et Sadolet, pp. 91, 101.

ce n'est pas un corps qu'on dresse : c'est un homme [1].

turae cursus impetusque permisisset, *affingeret tamen quidam ex arte et disciplina*, quod cum *venustatem omnibus illis motionibus*, tum *corpori* valetudinem, *animo* modestiam posset adferre. »

Il ne suffit pas que cette science soit agréable en même temps qu'utile : il faut encore que les maîtres sachent bien l'enseigner.

Ostez-moy la violence et la force : il n'est rien, à mon advis, qui abastardisse et estourdisse si fort une nature bien née... Quelle maniere pour esveiller l'appetit envers leur leçon, à ces tendres ames et craintives, de les y guider d'une *trongne effroiable*, les *mains armees de fouetz* [2].

« Et vere si cogitare volumus, cum nemini expediat metu contineri in officio, *minime convenit liberis*... Sit igitur hoc patri in primis propositum, ut *neque morosus, neque asper*, nullamque in partem *immitis* fuerit et *truculentus* praebueritque se facilem et indulgentem filio.

Magister ita quotidianum pensum legendi et scribendi a puero exigat, *ut nulla in re sit asper, nec minis aut violentia utatur.* »

Ainsi la philosophie morale a enseigné à l'enfant la vertu ; il reste que ce jeune disciple sache vivre sa leçon.

Il ne dira pas tant sa leçon comme il la fera. Il la repetera en ses actions. On verra s'il a de la prudance en ses entreprinses ; s'il a de la bonté et de la justice en ses deportemens ; s'il a du jugement et de la grace en son parler, de la vigueur en ses maladies, de *la modestie* en ses jeux, de *la temperance en ses voluptez*, de *l'ordre en son œconomie* [3]...

« Quin ipsis epulis et vino, tacita poterit esse exploratio et observantia quaedam, qua se nam pacto filius gerat ; num patriae disciplinae memor, *pudorem in convivio modestiamque* retineat, noveritque sibi ipse *in poculis temperare*, num sciat *parcimoniam tenere sine sorde* et *liberalitatem ac splendorem adhibeat*, cum venit usus, *sine profusione et luxuria.* »

On aperçoit assez clairement la ressemblance frappante des conceptions de Montaigne avec celles de Sadolet. Ils ont, tous deux, proposé des réformes de nature à surprendre leurs contemporains. La moins curieuse ne devait pas être l'exhortation d'apprendre, à de jeunes enfants, la philosophie avec plus de

1. Montaigne, p. 214, et Sadolet, p. 113.
2. Montaigne, p. 215, et Sadolet, pp. 91 et 104.
3. Montaigne, p. 218, et Sadolet, pp. 84-85.

sollicitude que les sciences mêmes. Ils rêvent tous deux d'une jeunesse réfléchie, curieuse des mœurs antiques, soucieuse d'une règle morale, et prétendant la construire avec les matériaux recueillis au cours de longs voyages, soit dans les siècles passés, soit parmi les contemporains. Ils éprouvent, tous deux, pour les vieilles méthodes de la scolastique et de la Renaissance, une égale antipathie. Les maîtres qu'ils souhaitent font de la science un plaisir perpétuel et laissent avancer l'intelligence du disciple au milieu de joies sans cesse renaissantes. Le cardinal et l'épicurien Montaigne ont une égale horreur de la peine et du labeur. La vertu même leur semble à tous deux ennemie de l'effort. Ni l'ascétisme, ni l'inquiétude du bien qui fait chercher en gémissant, ni l'austérité des manières ne conduisent à la vertu. Elle veut l'aimable sourire et la joie bienveillante. Elle se confond avec eux. Tous deux, Montaigne et Sadolet, préparent l'homme de salon, superficiel, mais infiniment souple et séduisant.

Que nous faut-il conclure de ces rapprochements? C'est que, sans doute, il convient de réintégrer le fameux chapitre de Montaigne dans la méthode d'études suivie avec tant de raison pour le reste de ces étranges *Essais*. Les critiques ont trop abandonné à Montaigne les idées qu'il y développe ou les images qu'il y pique. Nous avons essayé de montrer que l'influence du cardinal Sadolet fut prépondérante dans la composition de ces pages, et peut-être un plus habile trouvera-t-il les sources inconnues qui permirent à Montaigne d'enrichir les pensées du prélat avec les exemples qui sont dans ce chapitre particulièrement nombreux.

Joseph Dedieu.

REVUE D'ANCIENNE HISTOIRE ECCLÉSIASTIQUE

O. Rottmanner, *Œuvres diverses de critique.* — L. Duchesne, *Histoire ancienne de l'Église* (tome deuxième). — J. Doelger, *Le Sacrement de confirmation, étude historique et dogmatique.* — Le *Commonitorium* de Vincent de Lérins.

Le P. Odilon Rottmanner, O. S. B. (1841-1907), était une des figures les plus originales et les plus sympathiques de l'Église d'Allemagne, une de celles dont le visiteur emportait un souvenir inoubliable. Religieux du couvent Saint-Boniface à Munich, le P. Odilon était, depuis 1869, bibliothécaire du couvent, et, depuis 1887, prédicateur ordinaire de la basilique Saint-Boniface. Ces deux fonctions résument toute une vie consacrée au ministère pastoral et à la science ecclésiastique. Si le P. Odilon, malgré beaucoup d'érudition et une haute valeur intellectuelle, n'a pas laissé d'ouvrages étendus, la raison en est, pour la meilleure part, dans les soins absorbants du ministère et aussi dans les procédés méticuleux et temporisateurs d'un esprit très exigeant pour lui-même comme pour les autres. Ces scrupules d'érudit n'étaient qu'une manifestation du trait dominant de son caractère : sincérité et amour de la vérité.

Il avait voué sa vie à la rédaction d'une concordance littéraire et doctrinale de saint Augustin. Ce travail, auquel personne mieux que lui n'était préparé, reste malheureusement inachevé, mais sera mené à bonne fin par un religieux de Saint-Boniface. Ses deux volumes de *Prédications et allocutions* donnent une doctrine puisée aux sources les plus pures de la patristique et ont conquis le suffrage de juges difficiles. Le reste de l'œuvre du P. Odilon était dispersé dans des brochures ou des revues. Sur des instances nombreuses et pressantes, le P. Rupert Jud a fait une gerbe de tous ces épis. Ce livre est plus qu'un souvenir pour ceux qui ont connu le P. Odilon. C'est un recueil précieux auquel on se référera pour de nombreuses questions de la littérature ecclésias-

tique. Il comprend six sections principales : *Questions augustiniennes, Patristique, Bible et exégèse, Mystique, Histoire ecclésiastique, Écrits de circonstance.* C'est l'œuvre d'un moine qu'on nous présente, et le P. Jud a fait en sorte que le lecteur s'en souvienne : d'abord par le titre même du recueil, *Fruits intellectuels de la cellule monastique*[1], accent peu banal pour annoncer des études de critique pénétrante et inexorable ; ensuite par l'insertion, à la fin du volume, de trois allocutions religieuses.

Des sujets très variés traités dans ce livre, on retiendra ici seulement quelques idées qui ont leur place toute marquée dans une revue d'histoire. Le P. Odilon a eu plusieurs fois à s'expliquer sur les questions de méthode qui, plus encore que des dissentiments particuliers, séparent certains groupes de travailleurs. A cet égard, le compte rendu de la troisième édition de l'*Histoire ecclésiastique* de Kraus[2] fut remarqué. On sait que le livre de Kraus est très méritant, surtout eu égard aux circonstances dans lesquelles il a été composé, loin des grandes bibliothèques et par un travailleur de trente-cinq ans. Malheureusement Kraus appartenait à un groupe de catholiques mécontents, qui attribuaient au prétendu ultramontanisme une bonne part de responsabilité dans les origines du *Kulturkampf.* Cette aigreur était très sensible dans certaines pages de Kraus, bien que l'ensemble du livre soit d'une critique assez réservée. La seconde édition, qui accentua encore cette note agressive, fut violemment attaquée. Kraus dut se rendre à Rome et donna des explications satisfaisantes à Léon XIII. En 1887, parut une troisième édition corrigée. Le P. Odilon n'approuvait pas les dénigrements de la seconde édition ; il ne goûta pas davantage certaines corrections de la troisième : il lui sembla que l'auteur avait fait trop de sacrifices à l'amour de la paix.

Après avoir transcrit les fortes paroles de Léon XIII sur l'étude de l'histoire, à la date du 18 août 1883, le P. Odilon ajoutait : « Je voudrais insister particulièrement sur le *ne quid veri non audeat* de Cicéron, parce que l'historien ecclésiastique est exposé à la tentation de ne pas dire toujours l'entière vérité, mais de taire, de voiler et de ménager, soit par suite d'une crainte humaine, d'un sentiment de piété, ou par peur du scandale. Comme s'en plaint le cardinal Newman, « nous sommes dominés par la fiévreuse anxiété que nous pourrions donner du

1. *Geistesfrüchte aus der Klosterzelle,* Munich, 1908.
2. *Ibid.*, etc., pp. 286-91.

scandale : des faits sont passés sous silence, d'autres sont commentés parce qu'on pense qu'ils ne sont pas édifiants, tandis que ces omissions et ces gloses sont les plus grands de tous les scandales. On craint de scandaliser les faibles et l'on ne recule pas devant le scandale que l'on donne aux forts... *In medio virtus — et veritas* devrait être, dans toute la force du terme, le programme de la prochaine édition [de Kraus] dans laquelle l'auteur, comme je l'espère, sans atténuation comme sans exagération, acceptera et retracera les faits comme ils ont été et non pas comme ils auraient dû être suivant l'opinion de telle ou telle école. »

Les conseils qu'il donnait aux autres, il les mettait en pratique. Le présent volume en donne la preuve surabondante. Qu'il fût question de la doctrine de saint Augustin ou de celle de ses amis de Munich et de Tubingue, le P. Odilon n'avait aucune peine à être un interprète fidèle et scrupuleux. Que sa franchise lui valût des contradicteurs et même des adversaires, c'est un fait qui ne l'a pas trouvé indifférent mais qui ne l'a jamais fait reculer. Il ne craignait pas de désigner en toutes lettres un plagiaire[1] qui publiait sous son nom l'ouvrage manuscrit légué à la bibliothèque de Saint-Boniface par un ancien bénédictin. Mais il résistait fortement à son collègue bénédictin, le cardinal Pitra, à propos de l'apocryphe *Clavis Melitonis*, dont le cardinal soutenait l'authenticité[2].

On ne s'étonne plus de cette franchise du P. Odilon en voyant la somme formidable d'érudition qu'il mettait à résoudre de petits problèmes de critique littéraire, exégétique ou patristique. Dans la recherche de la vérité, quelle qu'elle fût, aucun effort ne lui paraissait exagéré. Il avait le goût des sujets difficiles ; comme savant, il ne s'adressait pas au grand public et limait longuement, fond et forme, de courts articles pleinement appréciés d'un petit nombre de lecteurs. A tous ces titres, il est représentatif d'un type de savant désintéressé et scrupuleux. C'était sa manière à lui de pratiquer le précepte de Mabillon : « Soyez sincère dans les petites choses pour mériter d'être sincère dans les grandes. » Et même, sur un point qui lui tenait extrêmement à cœur, sur l'Augustinisme, le P. Odilon a eu la satisfaction de s'expliquer en toute liberté, tandis que, sur ce point, Mabillon avait dû faire des concessions à son illustre patron... Bossuet.

La vénération du P. Odilon pour les savants Bénédictins de

1. *Geistesfrüchte*, etc., pp. 304-309.
2. *Ibid.*, pp. 159-171.

Saint-Maur était d'ailleurs complète. Il faisait remarquer avec orgueil que l'édition bénédictine de saint Augustin était encore la meilleure. Il constatait, de façon maligne, que dans l'édition de saint Augustin de l'Académie impériale de Vienne, en cours de publication, on négligeait de marquer la chronologie des œuvres de saint Augustin ! Comme s'il était possible de parvenir à une intelligence exacte et nuancée de ce Père, sans tenir compte du progrès continuel de sa pensée !

A leur manière, les *Fruits intellectuels* du P. Odilon sont aussi édifiants que ses *Discours et allocutions*. Ils donnent le modèle et le goût de la bonne méthode en critique.

Serait-ce parce qu'elle réalise la devise du P. Odilon : *In medio virtus — et veritas* que l'*Histoire ancienne de l'Eglise*[1] de Mgr Duchesne a la rare fortune de recueillir les suffrages les plus hauts du monde religieux et du monde savant ? Sa Sainteté Pie X a donné sa chaude approbation à une œuvre dont la critique allemande a fait un éloge assez significatif, puisqu'il s'adresse à un Français. A propos de saint Jérôme, Mgr Duchesne a écrit : « Jérôme protestait doucement mais se laissait faire ; il goûtait la plus pure joie des personnes de son espèce : voir sa science servir à quelque chose. » L'auteur de l'*Histoire ancienne de l'Eglise* doit goûter une joie analogue : son influence qui, jusqu'ici, n'atteignait directement que le monde des érudits et des critiques s'étend maintenant au grand public, à la masse des « honnêtes gens », dont il vaut bien sans doute la peine de s'occuper un peu. La science de Mgr Duchesne sert vraiment « à quelque chose ». Elle montre à nos contemporains que les études religieuses sont susceptibles d'être pratiquées avec la même rigueur de méthode, avec le même esprit scientifique que les études les plus laïques. A cette constatation, tout le monde a quelque chose à gagner : et nos frères du dehors, qui voient la science catholique faire bonne mine, et nos frères du dedans, qui assistent, sans risques, au succès et à la consécration ecclésiastique d'une méthode de travail.

Par là l'influence de Mgr Duchesne rejoint et complète celle du duc de Broglie. L'auteur de *L'Eglise et l'empire romain au quatrième siècle* avait gagné une belle bataille : mais il n'avait pas insisté et était passé à d'autres études. Ce sont de longues campagnes que Mgr Duchesne

1. Tome deuxième, Paris, 1907. Ce second volume expose l'histoire de l'Église depuis Dioclétien jusqu'à la mort de Théodose (284-395).

peut compter. Il a parcouru, dans tous les sens et avec un succès constant, notre ancienne histoire ecclésiastique. C'était d'ordinaire dans des études techniques mais qui nettoyaient maint canton inaccessible et qui ouvraient de grandes routes : celles du *Liber pontificalis*, du *Martyrologe hiéronymien* ou des *Fastes épiscopaux de l'ancienne Gaule :* telles des voies romaines allant du Forum dans les Gaules.

L'*Histoire ancienne de l'Eglise* met sous une forme portative les résultats principaux de cet énorme labeur. Mgr Duchesne y retrouve les personnages qu'il a depuis longtemps fréquentés. On s'en aperçoit bien, d'ailleurs. A la familiarité respectueuse avec laquelle il les aborde, on voit vite que ce n'est pas une première rencontre. C'est un des traits qui distinguent la manière de Mgr Duchesne de celle de M. de Broglie. Le noble duc abordait ses personnages avec la solennité diplomatique. Après tout, il était très jeune, n'était pas d'Eglise et, bien que travaillant avec une merveilleuse sûreté, il avait trop le sentiment que bien des données lui manquaient pour reconstituer la vie de cette période. On sait d'ailleurs que le duc de Broglie a été trouvé trop hardi et qu'on lui a reproché d'avoir rendu trop humaine une histoire dans laquelle on ne voulait voir que des coups de Providence. Le temps a bien marché et l'*Histoire* de Mgr Duchesne, moins solennelle et plus familière, si l'on peut dire, nous fait entrer encore plus avant dans la vie de cette période dramatique (284-395).

Le don de la vie, c'est bien le mérite principal de ce livre. Tout y est rapide, concret. Il y a des portraits un peu partout. Mainte histoire illustrée en donne moins et de moins bien gravés. Les ensembles sont largement brossés, mais avec des traits qu'on n'oublie plus. Un souffle allègre et fort traverse ces pages. C'est un charme d'être transporté ainsi de Nicée à Sardique et au concile d'Aquilée. Même dans les voitures de la poste impériale, les bons évêques du quatrième siècle y prenaient plus de peine. A cette lecture, on s'imprègne vraiment des idées antiques : ce sont les anciens qui parlent ; l'historien est leur porte-voix.

Cela va sans dire, de tels exposés dépassent de beaucoup la modeste érudition. Celle-ci nettoie les pinceaux et broie les couleurs, mais ne se montre guère. Au bas des pages, de brèves références renvoient aux sources principales. Le public n'a pas grand besoin d'être renvoyé aux sources. Les lecteurs d'une culture plus avertie sauront bien interpréter des notes quelquefois bien concises. L'auteur n'a pas prétendu écrire un guide-ânes. Si des gens pointilleux, en fait de bibliographie, tiennent à se fâcher, tant pis pour eux, personne ne les écoutera,

Cette *Histoire de l'Eglise* au quatrième siècle suppose, à plus d'un endroit, la connaissance des controverses trinitaires. Le temps semble déjà bien loin où le duc de Broglie écrivait certains appendices théologiques de sa grande histoire. Sans doute il reste encore énormément à faire pour le classement de la littérature patristique du quatrième siècle, mais les grands courants doctrinaux sont parfaitement relevés. Les précisions graduelles ajoutées à la définition de Nicée, plus tard les discussions relatives au Saint-Esprit sont connues. Mgr Duchesne n'a garde de confondre l'histoire ecclésiastique et l'histoire des dogmes : l'historien a assez à faire pour contrôler et classer les textes qui lui incombent, sans aller retourner les textes théologiques. Toutefois, au quatrième siècle, la vie publique de l'Eglise est trop liée au dogme, pour que de brèves indications ne soient pas nécessaires. Elles nous sont fournies avec la précision à laquelle nous a habitués l'auteur des *Témoins antenicéens du dogme de la Trinité*. Par exemple, des questions subtiles de la théologie trinitaire sont résumées en quelques lignes, d'une manière aussi indépendante à l'égard du néo-nicénisme cher aux critiques allemands, que de certaines simplifications commodes.

Faut-il risquer quelque critique ? A propos de Wulfila, l'évêque goth qui a introduit l'arianisme chez les peuplades du Danube (et cet événement a eu les suites les plus graves pour les cinquième-septième siècles), l'auteur suit le récit de Philostorge. D'après celui-ci, Wulfila aurait été consacré évêque des Goths par Eusèbe de Nicomédie et, semble-t-il, sous Constantin. L'église gothique se rattacherait donc directement à l'arianisme.

Or, d'après la lettre écrite sur Wulfila par Auxentius son disciple, Wulfila, mort au plus tôt en 382, aurait été quarante ans évêque, ce qui place sa consécration épiscopale au plus tôt en 342, un an après la mort d'Eusèbe de Nicomédie, son prétendu consécrateur, et cinq ans après la mort de Constantin, auquel il avait été envoyé en ambassade. D'ailleurs, seul, le silence d'Auxentius sur la prétendue ordination de Wulfila par Eusèbe est un argument négatif qui mérite considération. Manifestement Philostorge rapporte une légende inventée par les ariens pour rattacher les premières origines des églises germaniques à l'arianisme. Wulfila et ses chrétiens ont d'abord été catholiques ; ils sont devenus ariens sous l'influence de l'empereur Constance.

Voici un détail qui intéresse uniquement une particularité de la rédaction. Pages 259-261, certains lecteurs pourraient croire que l'exil de saint Hilaire est antérieur à celui de Libère et d'Hosius. A propos du

traité d'Eustathe d'Antioche contre l'interprétation d'Origène au sujet de la Pythonisse d'Endor, l'auteur renvoie (p. 161, n. 2) à un article du *Bulletin critique*, t. VIII, p. 5. Peut-être y aurait-il des objections sérieuses contre l'interprétation proposée à cet endroit de l'exégèse d'Origène. Il semble bien qu'Origène parlait sérieusement : c'était pour appuyer ses idées très particulières sur l'eschatologie. Il faut vite finir. De ces courtes remarques, je dirai, comme saint Augustin d'un sujet plus grave, qu'elles ont été présentées « *non ut diceretur sed ne taceretur* ». Il fallait bien dire quelque chose.

Dans l'histoire des quatrième et cinquième siècles, on rencontre souvent la mention de la réconciliation des hérétiques baptisés et confirmés *extra Ecclesiam* suivant la forme prescrite. Quelle est la nature exacte de ce rite? Dans certaines Eglises, ce rite n'était-il pas la réitération pure et simple de la confirmation, ces Eglises considérant comme nulle la confirmation donnée *extra Ecclesiam* même suivant la formule prescrite? A propos de cette question, le P. Petit a écrit : « La question, pour être rarement soulevée par les historiens, n'est nullement oiseuse[1]. » Il est juste de dire que les théologiens sont encore plus réservés que les historiens, sur ce chapitre[2].

La question vient d'être abordée par M. Dœlger[3], dans une étude récente d'histoire et de théologie sur la confirmation. C'est un travail qui a été couronné par la Faculté de théologie de Wurzbourg. De là un préjugé favorable, qui est tout à fait justifié par la lecture de l'ouvrage.

1. L. Petit, article *Abjuration*, dans le *Dictionnaire de théologie catholique*, publié par MM. Vacant et Mangenot, p. 77. Cf. du même auteur : *L'entrée des catholiques dans l'Eglise orthodoxe*, dans les *Echos d'Orient*, t. II (1899), p. 129-138. Cet article contient les renseignements les plus précis sur la réitération de la confirmation et de l'ordre des catholiques, dans l'Eglise orthodoxe, depuis le milieu du onzième siècle.

2. Dans le *Dictionnaire de théologie catholique*, l'article *Abjuration* chez les latins ne donne qu'une bibliographie, sans aucun exposé sur l'historique du rite. Dans le même *Dictionnaire*, l'article *Confirmation* ne laisse pas deviner que la validité de la confirmation conférée *extra Ecclesiam* ait été très discutée et souvent niée. Enfin, l'article *Abjuration*, dans le *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie* publié par Dom Cabrol, expose la réconciliation des hérétiques par l'imposition des mains, sans dire que les anciens *Sacramentaires* ont trois formules essentiellement différentes, au point de vue théologique, pour accompagner cette imposition des mains, suivant la qualité de l'hérétique réconcilié.

3. *Das Sakrament der Firmung*, Mayer, Vienne, 1906.

C'est le chapitre sur la réconciliation des hérétiques qui intéresse le plus l'historien. M. D. a eu le mérite de voir et d'aborder la question, mais, dans la discussion qu'il y consacre, on ne retrouve pas ses qualités ordinaires. Franchement, tout cet exposé est des plus faibles, comme on va voir. Cependant il a reçu spécialement sur ce point, de la part de théologiens autorisés, un accueil favorable. Dès lors, il y a intérêt à montrer que la question n'est aucunement résolue par M. D.

Il faut savoir gré à M. D. de reconnaître que ce sujet peut être discuté librement entre théologiens. Ainsi pensaient les anciens auteurs. Et si le Concile de Trente, qui a défini la validité du baptême conféré *extra Ecclesiam*, suivant la forme prescrite, n'a rien défini de pareil au sujet de la confirmation et de l'ordre, c'est à cause de certaines difficultés qui se rencontrent dans l'histoire de ces sacrements. De plus, M. D. énumère plusieurs théologiens d'après lesquels certaines Eglises réconciliaient les hérétiques baptisés et confirmés, suivant la forme prescrite, *extra Ecclesiam*, par la réitération de la confirmation. Mais quant à lui, il n'accepte pas cette thèse, et il conclut : aucune Eglise n'a réconcilié les hérétiques par la réitération de la confirmation. Force m'est d'avouer que M. D. n'a pas commencé cette démonstration et qu'il n'a pas même posé la question de façon exacte[1].

Pour caractériser la pratique de l'Eglise grecque, M. D. cite avec raison la *Lettre* de l'Eglise de Constantinople au patriarche Martyrius d'Antioche. Ce document est un de ceux par lesquels on peut montrer qu'au cinquième siècle, l'Eglise grecque considérait comme nulle toute confirmation conférée par les hérétiques[2]. M. D. interprète tout différemment ce texte, qui, pour lui, veut dire que l'Eglise de Constantinople réitérait la confirmation des ariens, des macédoniens, des sabbatiens et novatiens, des quartodécimans et des apollinaristes, mais uniquement

1. M. D. écrit (p. 131) : « Le principal fondement, la principale donnée pour les deux théories est le conflit de saint Cyprien et des évêques africains avec le pape Etienne, au sujet de la validité du baptême des hérétiques. » Ceci est inexact. Les données du problème sont incomparablement plus riches : elles s'étendent du milieu du troisième siècle jusqu'à la fin du douzième. C'est précisément cette masse de témoignages qui permet d'arriver à une conclusion certaine. L'interprétation de la pensée du pape Etienne n'a pas l'influence prépondérante qu'elle aurait d'après M. D. La pensée du pape Etienne est éclairée par la pratique de l'Eglise après lui. Par cette manière de poser la question, M. D. l'a rétrécie et mutilée.

2. C'est l'interprétation du P. L. Petit, dans l'article *Abjuration* du *Dictionnaire de théologie catholique*.

parce que ceux-ci ou bien ne donnaient pas la confirmation intégrale ou bien même ne la donnaient pas du tout. Il tente même une démonstration; mais, quand on la discute, on s'aperçoit qu'elle ne tient pas[1] : l'argumentation est faite de vraisemblance, de possibilité et d'une lacune, et cependant la conclusion est certaine. Tout cela n'est pas très cohérent. Ajoutez que M. D. cite la *Lettre* de l'Eglise de Constantinople dans un texte mutilé[2], et le passage ainsi supprimé et qu'il n'a pas connu est la condamnation de son système[3].

1. Comment M. D. prouve-t-il cette thèse pour chacun de ces divers hérétiques? 1° Il rappelle le fait bien connu que les novatiens ne pratiquaient pas la *consignatio* avec le chrême : dès lors on peut expliquer que l'Eglise grecque leur administrât la confirmation intégrale (réitération de l'imposition des mains et *consignatio*). Cette même explication peut s'appliquer aux sabbatiens, qui étaient une variété de novatiens, et à la rigueur aux quartodécimans. 2° Au sujet des ariens, M. D. écrit (p. 139) : « Par le fait qu'ils sont rangés avec d'autres hérétiques qui ne pratiquent pas la *consignatio*, il est *vraisemblable* que les ariens ne conféraient pas la confirmation (ou la confirmation intégrale) à leurs adhérents. » Dès lors, la réitération de la confirmation se comprendrait très bien pour eux comme pour les novatiens. Mais la question se pose : Que vaut la *vraisemblance* alléguée par M. D.? C'est une affirmation gratuite : or, c'est une preuve positive qu'il faut donner. 3° Au sujet des macédoniens, M. D. écrit (p. 139) : « L'arianisme et ses variétés ont été une préparation de l'hérésie macédonienne (négation de la consubstantialité du Saint-Esprit). Qui niait la consubstantialité du Saint-Esprit devait faire du Saint-Esprit une créature; et précisément de cet abaissement du Saint-Esprit *pouvait* résulter la dépréciation et le mépris de son sacrement. » Ici, il ne s'agit plus d'une vraisemblance, mais d'une *possibilité*. Il est *possible* que les macédoniens ne conférassent pas la confirmation (ou la confirmation intégrale). Là où il faut un *fait*, on nous donne une possibilité. La faillite de la démonstration va grandissant à mesure qu'on avance. 4° Et les apollinaristes? Eux aussi supprimaient-ils ou mutilaient-ils la confirmation? La vérité est que M. D. a *oublié* qu'il nous devait des explications sur ce point.

Et néanmoins, après un tel essai de démonstration, il conclut que l'Eglise grecque ne niait pas la validité de la confirmation des hérétiques comme telle, mais, d'après lui, elle confirmait des hérétiques qui n'avaient pas reçu la confirmation intégrale ou qui même n'avaient pas été confirmés.

2. Le texte complet de la *Lettre* à Martyrius est dans G. Beveridge, *Synodicon sive pandectae*. etc., t. II, *Annotationes*, p. 100. Oxford, 1672.

3. Dans le passage supprimé et que M. D. n'a pas connu, la *Lettre* déclare que le clergé des diverses sectes hérétiques énumérées ci-dessus doit être réordonné : « Et postea (après la réitération de la confirmation) ut *probati laïci* ordinantur illi qui inter eos prius sive presbyteri, sive diaconi, sive subdiaconi, sive cantores, sive lectores fuerant. » Donc on n'admettait pas plus l'ordination que la confirmation de ces hérétiques. Dira-t-on que ces ordinations étaient faites suivant des rites incomplets? La vérité est que l'Eglise grecque jugeait les confirmations et les ordinations des hérétiques d'après le principe : *Nemo*

Il reste vrai que la *Lettre* à Martyrius prescrit la réitération de la confirmation conférée par les hérétiques. Cette doctrine a été celle de l'Église grecque pendant de longs siècles et même à l'égard des Latins, dont les orthodoxes ont été jusqu'à réitérer souvent le baptême. Quant à la pratique des Églises d'Orient et particulièrement de l'Église orthodoxe à l'égard de la confirmation conférée dans d'autres églises, M. D. borne son enquête à l'Église russe. C'est trop simplifier la question. Le P. Petit l'a étudiée et a montré que l'Église orthodoxe, au milieu d'hésitations et de contradictions, a admis et pratiqué la réitération de la confirmation, de l'ordre et même du baptême conférés par les catholiques[1].

Au sujet des Eglises de rite gallican et mozarabe, M. D. (p. 148) écrit : « Là, comme en Orient, le rite de réconciliation des hérétiques était une onction. Mais cette onction ne peut pas non plus ici être regardée comme une confirmation, parce qu'elle est conférée expressément pour la remise des péchés et qu'elle était accomplie aussi sur *les apostats confirmés précédemment dans l'Église*. Or, d'après la pratique occidentale, la confirmation n'a jamais été réitérée aux apostats repentants. » Que M. D. veuille bien consulter le *Liber ordinum* mozarabe publié par dom Férotin[2], il y verra : 1° que, dans ce rite, la réconciliation des hérétiques comprenait non seulement une onction, mais encore l'imposition des mains et la prière correspondante[3]; c'est-à-dire que ce rite était identique à celui de l'Eglise grecque, réitérant la confirmation; 2° que ce que M. D. dit de la réconciliation des apostats confirmés précédemment dans l'Eglise est inexact. Ces apostats, s'ils n'avaient pas été rebaptisés en dehors de l'Eglise, étaient reçus par le sacrement de pénitence; s'ils avaient été rebaptisés dans l'hérésie, ils étaient reçus par une formule spéciale, mais sans l'emploi d'aucune onction.

Voici une autre erreur du même genre. M. D., écrit à propos d'un texte de saint Augustin (p. 140) : « La même prière qui était prononcée à la confirmation pendant l'imposition des mains était répétée si un *apostat revenait de nouveau* à l'Eglise (wenn ein Apostat wieder zur Kirche zurückkehrte). » M. D. se serait épargné cette inexactitude s'il

dat quod non habet. Les hérétiques n'ont pas le Saint-Esprit. Or, sans l'action du Saint-Esprit, ni confirmation, ni ordre.

1. Article des *Échos d'Orient*, cité plus haut.

2. *Le « Liber ordinum » en usage dans l'Eglise wisigothe et mozarabe d'Espagne, du cinquième au onzième siècle*. Paris, 1904.

3. *Ibid.*, p. 100.

avait marqué plus nettement que la réconciliation des hérétiques se faisait de trois manières différentes : 1° par le sacrement de pénitence, lorsqu'il s'agissait d'un hérétique précédemment baptisé et confirmé dans l'Eglise et qui n'avait pas été rebaptisé dans l'hérésie ; 2° par l'*impositio manus in Spiritum Sanctum* (soit seule, soit jointe à la *consignatio*), pour l'hérétique qui avait été baptisé et confirmé *extra Ecclesiam ;* 3° par une formule spéciale pour l'hérétique qui, ayant été baptisé et confirmé dans l'Eglise, passait ensuite à l'hérésie (par exemple à l'arianisme), où il était rebaptisé et reconfirmé. Ce court résumé montre comment la pratique d'autrefois, dans certaines Eglises, s'éloignait de celle d'aujourd'hui.

Quant à la question de savoir quelle était, dans le rite mozarabe, la nature exacte du rite de la réconciliation des hérétiques, point n'est besoin de se livrer à des déductions toujours sujettes à caution. Il vaut mieux consulter le témoignage de l'Eglise espagnole. Or, le deuxième Concile de Séville de 619 écrit : « Nec licere eis [presbyteris] ecclesiam vel altarium consecrare, *nec per impositionem manus* FIDELIBUS BAPTIZATIS VEL CONVERSIS EX HAERESI *Paracletum Spiritum tradere*, nec chrisma conficere, nec chrismate baptizatorum frontem signare[1]. » La confirmation des catholiques et la réconciliation des hérétiques sont définies comme deux rites ayant le même effet et, pour ce motif, réservés tous deux à l'évêque.

Page 140, l'auteur écrit : « Quelle est, d'après la doctrine des Pères, l'efficacité des sacrements administrés par les hérétiques ? La meilleure source, pour répondre à cette question, nous est fournie par les écrits de saint Augustin. » Je le crois bien ! Mais la question est précisément de savoir si l'enseignement de saint Augustin a été celui de tous les Pères. L'enseignement de saint Augustin est, de tous points, exact : il n'en est pas de même des explications théologiques de quelques autres.

Enfin une dernière objection. En parlant des effets de la réconciliation des hérétiques, M. D. est obligé de transcrire les déclarations de certains théologiens de l'antiquité. Or il n'a pas remarqué que, d'après ces définitions des anciens, l'effet de la réconciliation des hérétiques est un *effet sacramentel*[2]. Or, dans les rites dont nous parlons, le sacre-

1. HARDOUIN, *Acta Conciliorum*, t. III, col. 560.

2. Lire, par exemple, le texte du concile de Séville de 619 qui vient d'être cité. Voici la formule du *Liber ordinum* wisigothique publié par dom Férotin : « Et ego te chrismo in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti *in remissione omnium peccatorum* ut habeas vitam aeternam. Amen. *Post haec imponit ei*

ment de la réconciliation des hérétiques est certainement distinct du sacrement de pénitence.

Dans ce court article, on ne prétend pas discuter toutes les questions soulevées à propos du rite de la réconciliation des hérétiques dans l'ancienne Eglise. On veut seulement montrer que la thèse de M. D., qui nie toute réitération de la confirmation, n'est pas justifiée. De tels faits imposent au théologien un travail de coordination et d'explication de toutes ces données. Ce travail, négligé par les théologiens récents, a préoccupé ceux du dix-septième siècle. Par exemple, Goar admet que l'ancienne Eglise grecque a réiteré aux hérétiques baptisés *extra Ecclesiam* tous les rites de la confirmation. Voici comment il essaie de montrer que cette réitération matérielle n'était pas la confirmation :

Non ita tamen ut assertum velim ritum hunc ex se propriaque virtute posse opus tam sublime et arduum (quale est in anima reparatio gratiae *pro solito sacramentorum virtuti connexa*) producere; quid namque ad gratiam restituendam imbecillius, caeremonia humanitus adinventa et instituta? Sed quod vel Ecclesiae precibus, vel Sacerdotis meritis, vel conversi humilitate, vel tandem ut satius dicam, paenitentiae simul semper adiunctae vi et potentia, infidelitatis defectus omnis resarciatur, sanctitasque cuncta per confirmationem adveniens, *rursum per iteratum eius ritum concedatur* : qui *quia confirmationem imitatur*, et ad confirmationis effectum reparandum tendit, ad eam pertinere, ex Sanctis Patribus potest asseri, quia vero paenitentiae demissionem et infidelitatis confessionem adiunctam habet, et ad eam a mente obliterandam operatur, mere reconciliativum esse profiteor [1].

Ces explications seront difficilement jugées satisfaisantes. Tantôt Goar attribue l'effet de la réconciliation de l'hérétique à l'*opus operantis* et à la pénitence du converti, et alors il déforme la pensée de l'Eglise grecque, d'après laquelle l'efficacité était attribuée au rite lui-même. Tantôt il attribue l'effet de la réconciliation, la *reparatio gratiae* au rite lui-même, et alors il lui est difficile de justifier une telle efficacité d'un rite qui n'est pas un sacrement. Aussi Goar est-il d'avis que, dans

manum et dicit orationem confirmationis. » Dans tous ces textes, l'effet est attribué au rite. Or celui-ci ne pouvait pas être un sacramental. Reste qu'il fût un sacrement.

Il serait inexact, pour rendre compte de l'efficacité du rite de la réconciliation des hérétiques, d'après l'idée de l'antiquité chrétienne, de parler de la *remotio obicis* (Dölger, p. 141). Au lieu de la reviviscence de la grâce, on admettait alors une efficacité du rite lui-même de la réconciliation, qui était distinct du sacrement de pénitence.

1. Goar, *Euchologion seu rituale Graecorum*, p. 889. Paris, 1647.

l'avenir, il faut renoncer à appliquer l'ancien rituel des Grecs catholiques. Les anciens théologiens ont donc vu parfaitement la difficulté. M. Dœlger ne l'a aucunement supprimée. C'est très souvent que l'on est ainsi amené à constater la supériorité des théologiens des dix-septième et dix-huitième siècles. J'ai insisté sur cette question, à cause de son intérêt intrinsèque et aussi à cause des fautes contre la méthode historique que l'on commet trop souvent en la discutant.

Cette question de la validité des sacrements administrés *extra Ecclesiam*, suivant la forme prescrite, est une de celles qui ont le plus divisé l'ancienne Église. Dans ce cas ou jamais, le théologien et l'historien doivent appliquer la théorie du développement. La perpétuité du dogme étant mise hors de cause, il reste à voir dans quelle mesure certains progrès et même certaines régressions momentanées sont conciliables avec cette identité foncière de la tradition catholique à toutes les époques. Or, dans cette recherche, on rencontre aussitôt la maxime célèbre de Vincent de Lérins. Comment faut-il l'interpréter ? Est-ce dans le sens strict, celui de l'immutabilité absolue du dogme, ainsi que le font les anglicans et les vieux-catholiques, afin d'en faire une objection et une arme contre l'Église romaine, en écrivant, de ce point de vue, une histoire des variations du dogme catholique ?

Le dicton de Vincent de Lérins : *Quod ubique, quod semper, quod ab omnibus*, peut recevoir une lumière nouvelle de l'étude publiée récemment par M. H. Koch[1], professeur de théologie au lycée ou séminaire de Braunsberg. Il n'est pas indifférent, pour l'intelligence complète de la pensée du moine de Lérins, de connaître les circonstances concrètes et le but qu'il avait en vue en écrivant. Longtemps on a considéré le *Commonitorium* comme l'œuvre d'un théoricien uniquement préoccupé des principes et désintéressé des mesquines considérations de temps et de lieu, qui exercent leur influence sur le commun des mortels. Vincent y a gagné en autorité et ses principes ont participé au caractère absolu qui s'attache à la *theologia perennis*.

Cependant, des critiques modernes avaient bien remarqué que cette sérénité de Vincent n'était qu'apparente, ce théoricien ayant été mêlé à des querelles très passionnantes, celles de l'augustinisme. Mais ces

1. H. Koch, *Vincenz von Lerin und Gennadius*, dans la collection des *Texte und Untersuchungen* de Harnack, tome 31, fasc. 2, p. 37-58. Leipzig, 1907.

attaches historiques du *Commonitorium* n'avaient pas été dégagées complètement. Notre collègue, M. Valentin, a écrit d'excellentes pages sur cette question [1], mais trop modestement il s'était refusé à tirer une conclusion ferme de ses constatations précises. Si M. Koch avait connu le travail de M. Valentin, il aurait vu que des remarques qu'il croit nouvelles avaient déjà été faites. M. Koch a le mérite d'avoir fait le faisceau des preuves et d'avoir entraîné l'assentiment définitif des critiques.

Vincent appartenait au groupe des théologiens gallo-romains de Provence, qui ont été désignés plus tard sous le nom peu flatteur et peut-être un peu injuste de semipélagiens. La doctrine de saint Augustin sur la prédestination leur paraissait si dure et désespérante que, par un excès contraire, voulant donner quelque chose à l'homme, ils avaient diminué la part de Dieu dans l'œuvre de la justification. En plus de cette excuse, les Provençaux en avaient une autre. C'étaient des moines, et les principaux d'entre eux avaient fait un long noviciat en Orient, où ils avaient été peu préparés à comprendre les principes de saint Augustin. De là, de leur part, une opposition très décidée à la théologie augustinienne.

Dans cette polémique, Vincent a joué un rôle de premier plan. M. Koch montre que c'est bien à lui qu'il faut attribuer les *Objectiones Vincentianae* [2] (431) qui ont été réfutées par Prosper. Ces objections sont une attaque passionnée et ouverte contre la doctrine augustinienne. Après y avoir répondu, Prosper était allé à Rome (431), où il avait obtenu une lettre du pape Célestin [3] qui couvrait la personne plutôt que la doctrine de saint Augustin. C'est après la publication de cette lettre que Vincent publia le *Commonitorium* (434). Pour être plus dissimulée, l'attaque contre saint Augustin n'en est pas moins violente. Ce sont des allusions continuelles. La lettre du pape Célestin était gênante. Vincent l'interprète en sa faveur. Le pape faisait remarquer que c'était une nouveauté de voir des prêtres discuter les questions théologiques contre les évêques, tandis que l'antiquité attribuait le droit d'enseigner aux seuls évêques. Il ajoutait dans ce sens : « Desinat... incessere novitas vetustatem. — Il faut condamner la *pratique* nouvelle et maintenir l'ancienne. » Vincent entend ces mots de la *doctrine* et il écrit que la

1. *S. Prosper d'Aquitaine*, p. 177-185. Toulouse, 1900.
2. Migne, *P. L.*, t. LI, col. 177.
3. *Ibid.*, t. L, col. 528.

pensée du Pape est : « ut non vetustas cessaret obruere novitatem, sed potius novitas desineret incessere vetustatem[1]. » Vincent prodiguait les marques de soumission au Saint-Siège en désobéissant, lui prêtre, à l'avis de laisser les questions théologiques aux évêques, et en insinuant que l'augustinisme est la doctrine nouvelle, tandis que le Pape ne tranchait pas la question de fond. Voilà bien de petites habiletés, pour ne rien dire de plus.

M. Koch n'a pas poussé plus loin son étude. Essayons maintenant, à l'aide de ces faits acquis, de préciser le sens et la portée de la maxime de Vincent de Lérins. C'est donc pour combattre l'augustinisme qu'a été inventée la formule *quod ubique, quod semper, quod ab omnibus*. C'est pour condamner la manière dont saint Augustin *développait* la doctrine de la grâce qu'a été inventée cette maxime qui ne laisse aucune place pour les *développements* théologiques. Le fait est reconnu par les théologiens des diverses écoles, le P. Hurter[2] et Newman[3], par exemple. Ils s'accordent à reconnaître que cette formule n'est que partiellement vraie. Rencontre curieuse, elle est même fausse dans le sens qui lui a été donné par Vincent[4]. Il importe peu qu'ailleurs Vincent veuille maintenir le progrès du dogme[5]. Ce sont deux affirmations entre lesquelles il faut choisir.

L'important, c'est de noter que Vincent n'est pas arrivé à cette maxime en exposant le critérium théologique de l'Eglise de son temps, mais par une vue systématique et polémique. Il insiste principalement sur le *quod semper*. C'était évidemment le meilleur moyen de condamner la doctrine de saint Augustin sur des questions qui n'avaient guère été discutées avant lui. Les anciens en disaient si peu de chose. Donc, Augustin avait tort. Mais par là, c'était condamner non seulement Augustin, mais bien d'autres Pères ; non seulement la théologie de la grâce, mais d'autres théologies, et c'est la raison des réserves formulées aujourd'hui par les théologiens. Dans ces conditions, il serait surprenant que Vincent fût d'accord avec l'Eglise de son temps. Il n'en est rien.

1. Migne, *P. L.*, t. L, col. 684.

2. *Theologiæ Dogmaticæ compendium*, t. I, p. 168. Innsbruk, 1900.

3. *An essay of the development of christian doctrine*, p. 10. Londres, 1897.

4. Hurter écrit *loc cit.* « canon Vincentii : non tamen verum esse *sensu excludente* ita, ut ad depositum fidei nihil pertinere ideoque nec definiri possit, quod non et ab omnibus semper explicite creditum fuerit, ut patet ex dictis et *ex historia dogmatum* etiam eorum quæ protestantes admittunt. » Or, le sens de Vincent de Lérins est le *sensus excludens*.

5. *P. L.*, t. L, col. 668.

Il suffit d'étudier la manière dont l'argument de tradition a été présenté, dans les controverses dogmatiques du cinquième siècle, pour voir que l'argument principal était l'*accord actuel* des Eglises du monde chrétien. Saint Augustin avait donné la formule de cet argument en écrivant : *securus iudicat orbis terrarum*. C'est l'ancien argument d'Hégésippe et d'Irénée. Sans doute, on ne s'est pas interdit de consulter le témoignage des docteurs antérieurs ; les écrivains du quatrième siècle ont été largement cités ; quant à ceux des trois premiers siècles, on a été beaucoup plus réservé. Les auteurs des trois premiers siècles étaient beaucoup moins lus et cités que ceux du quatrième. Ainsi s'est fait que tant d'œuvres des trois premiers siècles ont été perdues, et que de celles qui nous sont parvenues, il reste d'ordinaire très peu de manuscrits, quelquefois un seul. Une étude détaillée montrerait que les règles de Vincent de Lérins pour le discernement de la vérité catholique sont beaucoup moins un exposé traditionnel qu'une œuvre d'interprétation savante suggérée par une controverse. C'est, dans une large mesure, une œuvre de parti, dont on est unanime à reconnaître les grands mérites. Cette fois, l'indignation a bien inspiré un théologien[1].

L. Saltet.

1. Il y a d'excellentes remarques d'ordre littéraire et philologique sur le *Commonitorium* dans un article de M. Weyman, *Historisches Jahrbuch* (1908), p. 582.

NOTES ET CRITIQUES

R. P. Gillet, *L'éducation du caractère*, in-12 de XII-296 p.; et *La virilité chrétienne*, in-12 de VI-442 p. Paris, Desclée, 1909.

Depuis que M. Jules Payot a écrit sur l'*Éducation de la volonté* un livre où il ne fait guère que traduire dans la langue de la psychologie moderne et adapter à la vie laïque les conseils de S. François de Sales, de Rodriguez et de Scaramelli pour la pratique de la perfection chrétienne, divers pédagogues ont cru découvrir qu'il existe pour la formation du caractère, comme d'après certains pour la formation du style, des recettes infaillibles ou à peu près. Nous nous reprocherions de ranger parmi ces démarqueurs de l'ouvrage, d'ailleurs trop vanté, du recteur de l'académie d'Aix, le R. P. Gillet, le fort estimable auteur de l'*Éducation du caractère* et de la *Virilité chrétienne*. Mais nous doutons que ces deux volumes puissent beaucoup aider qui les lira à acquérir la maîtrise de soi.

L'*Éducation du caractère* se divise en trois parties : L'idéal et le caractère ; Les passions et le caractère ; L'action et le caractère.

Dans la première partie, après avoir défini le caractère : « un ensemble d'habitudes morales intelligemment groupées autour de l'axe volontaire », — ce qui, malgré une métaphore géométrique, manque un peu de rigueur, — le P. Gillet établit, entre autres thèses, que le pouvoir de la volonté, s'il n'est pas absolu, n'est pourtant pas totalement nul ; que la vie moderne, avec son agitation trépidante et ses distractions multipliées, est peu favorable au développement de l'énergie ; enfin, que l'éducation du caractère suppose que l'on se connaît soi-même et que l'on a un idéal. Sur tous ces points l'honorable auteur dit les meilleures cho-

ses du monde. Mais ce qu'il dit est trop rarement dépourvu de banalité et d'imprécision. Pour prouver, par exemple, que l'éducation peut améliorer et presque transformer le naturel, il cite le cas du duc de Bourgogne, l'élève de Fénelon. Cas classique, à coup sûr, mais nullement décisif, car on y peut opposer celui du Grand Dauphin. Il est d'usage, à la vérité, d'expliquer par la hauteur du génie de Bossuet les médiocres résultats de l'éducation du fils de Louis XIV. Mais cette explication est une explication de courtisan. En réalité le Grand Dauphin avait hérité de sa mère Marie-Thérèse une âme vulgaire et épaisse, incapable d'attention et d'effort. Les possibilités d'éducation du caractère sont donc relatives aux antécédents héréditaires, au tempérament, aux dispositions intellectuelles, aux influences du milieu social, etc. Par conséquent, pour formuler sur l'éducation de la volonté des règles d'une certaine portée, il serait nécessaire de poser une multitude de distinctions, que le P. Gillet a omises, et de mettre à profit beaucoup de données physiologiques et psychologiques, dont il n'a pas tenu compte. S'il eût procédé de la sorte, quand il essayait de marquer les limites de la liberté et de faire entendre que la puissance de la volonté n'est pas inconditionnée, il ne se fût pas borné à rappeler que l'homme est, en raison du péché originel, sujet à la triple concupiscence.

Dans la seconde partie de son livre : Les passions et le caractère, le P. Gillet enseigne la « tactique de la volonté » et la « tactique de l'intelligence à l'égard des passions dans l'éducation du caractère ». Il décrit ensuite le rôle de la grâce dans cette opération. En dernier lieu, il parle de « l'égoïsme-passion », de « l'égoïsme-vertu » et de la « sensualité ». Les deux chapitres qui ont trait à la « sensualité » révèlent plutôt un théologien qu'un psychologue. Telles pages techniques de médecins et d'hygiénistes qu'on pourrait nommer leur sont très supérieures, non seulement en valeur scientifique, ce qui va de soi, mais même en valeur éducative.

La troisième partie comprend cinq chapitres, qui sont consacrés à l'habitude en général et aux habitudes morales, intellectuelles et surnaturelles dans leur rapport avec la formation du caractère. Là encore, l'auteur se montre superficiel et malhabile à sortir des ordinaires et inoffensives généralités.

Les mêmes défauts se retrouvent, quoique peut-être à un moindre degré, dans la *Virilité chrétienne*. Ce volume est un recueil de vingt-six conférences adressées aux étudiants de l'Université de Louvain. « L'idéal chrétien et l'éducation chrétienne du caractère; L'action chré-

tienne et l'éducation chrétienne du caractère : les vertus ; L'action chrétienne et l'éducation du caractère : le culte et les œuvres », tels sont les trois titres sous lesquels elles sont groupées. Celles qui ont pour objet « la mortification de la chair », « la prière et les prières », « la confession et les confessions », « la communion et les communions », « la charité fraternelle et ses contrefaçons » contiennent de bonnes observations et des leçons judicieuses. Mais la troisième conférence : « L'optimisme dans l'idéal chrétien », la quatrième : « Le pessimisme dans l'idéal chrétien », la cinquième : « Originalité de l'idéal chrétien » appelleraient plus d'une réserve. Ainsi, n'est-ce pas détourner les mots de leur sens normal que de qualifier l'idéal chrétien d'optimiste parce qu'il nous invite à vivre de la vie divine, et de pessimiste parce qu'un des fondements de la doctrine catholique est le dogme du péché originel ? D'autre part, reste-t-on dans la vérité psychologique lorsqu'on affirme (p. 35) que « le besoin le plus intime de l'homme, qu'il le formule ou non, c'est de ressembler à la divinité » ? Et n'y a-t-il pas quelque imprudence à avancer (p. 63) que, « en dehors du dogme de la chute originelle et de sa transmission par hérédité », il est impossible « d'expliquer pourquoi tant d'hommes sont impuissants à mener une vie vraiment humaine » ? Car, si je ne me trompe, soutenir que le dogme du péché originel diminue, au lieu de l'accroître, le mystère de l'existence du mal, c'est être la dupe d'une tradition apologétique qui, pour s'appuyer sur l'autorité de Pascal, n'en doit pas moins être abandonnée. Enfin l'auteur, en parlant du modernisme (p. 98), n'aurait-il pas été bien inspiré de le définir autrement que « cet état d'esprit en vertu de quoi l'homme moderne prétend ne relever que de lui-même et être à lui-même son Dieu » ? De plus, pourquoi, citant d'après Mgr Baudrillart une phrase très connue de Renan, l'a-t-il attribuée à un moderniste, sinon parce qu'il ignorait — ce dont on ne saurait l'excuser — qu'elle appartient à l'auteur des *Dialogues philosophiques* ?

Il est à peine besoin d'ajouter que les imperfections signalées dans les deux livres du P. Gillet ne les empêchent pas d'avoir un mérite notable. Ce mérite, au demeurant, le public belge l'a su discerner, puisque c'est le deuxième mille de la *Virilité chrétienne* et le troisième de l'*Éducation du caractère* qui viennent d'être mis en vente.

E. Franon.

Nouveau supplément à l'Histoire littéraire de la Congrégation de Saint-Maur, notes de Henry Wilhelm, publiées et complétées par Dom Ursmer Berlière, O. S. B., avec la collaboration de Dom Antoine Dubourg, O. S. B., et de A.-M.-P. Ingold; tome premier, A.-L. Paris, A. Picard, 1908, in-8° de xxxv-408 pages.

Il est bien difficile aujourd'hui de pénétrer dans quelque région du savoir ecclésiastique où l'on ne puisse s'aider des travaux des Bénédictins de la Congrégation de Saint-Maur. Patristique, histoire, critique, diplomatique, exégèse biblique, théologie ou liturgie leur sont redevables de monuments, de recueils de textes, de collections de documents ou d'instruments de travail d'une utilité toujours très appréciée dans les sciences sacrées. Et même, parler seulement de science sacrée, c'est encore trop réduire l'activité des Mauristes. Dom Montfaucon avec son *Antiquité expliquée*, Dom Martin avec ses *Études sur les Gaulois*, Dom Bouquet avec son *Recueil des historiens de Gaule*, Dom Rivet avec son *Histoire littéraire de la France*, Dom Vaissete et de Vic avec leur *Histoire de Languedoc* n'ont pas moins mérité, en leur temps, de la philologie que de l'archéologie et de l'histoire politique ou littéraire.

Avec les habitudes de notre critique littéraire, si jalouse de remonter de l'étude des œuvres à la connaissance de leurs auteurs, la vie de ces laborieux religieux ne pouvait que nous offrir un puissant intérêt. Mais il y avait ici plus qu'une question d'intérêt littéraire. Quand il s'agit de déterminer la valeur d'œuvres historiques anciennes, la critique doit puiser ses principaux éléments d'appréciation dans la connaissance des conditions au milieu desquelles ces œuvres ont été composées et des ressources paléographiques mises à la disposition de leurs auteurs. Les Mauristes avaient bien senti ce qu'il y avait de légitime dans cette curiosité, et ils avaient été les premiers à lui donner satisfaction. La vie de leurs plus célèbres travailleurs avaient été donnée au public au lendemain de leur mort. Dès 1726, l'un d'entre eux, Dom Lecerf, étendait ses recherches ou ses confidences, dans la *Bibliothèque historique et critique des auteurs de la Congrégation de Saint-Maur*, à plus de cent de ces auteurs. Mais un demi-siècle plus tard son livre, publié d'ailleurs contre la défense expresse de ses supérieurs, était notable-

ment dépassé par l'*Histoire littéraire de la Congrégation de Saint-Maur*, publiée à Bruxelles en 1770. Les travailleurs n'ont pas besoin qu'on leur fasse l'éloge de l'œuvre de Dom Tassin ; ils savent quels précieux renseignements ils lui doivent chaque fois qu'une de leurs études les rend tributaires des travaux antérieurs de quelque bénédictin de Saint-Maur ; s'il y avait lieu d'insister, j'en trouverai facilement la preuve dans la collection de notre *Bulletin*. Mais sans prétendre diminuer le moins du monde son mérite et ses services, il sera bien permis de constater que le tableau que nous présente Dom Tassin de l'activité littéraire de son ordre est incomplet. Il y manque, en plus de quelques mentions bibliographiques échappées à leur auteur — lacunes inévitables dans un si long inventaire, — l'indication de tous les travaux publiés pendant les trente ans que vécut et travailla encore l'infatigable Compagnie. Des essais avaient bien été tentés pour mettre cette œuvre à jour ; mais ce n'étaient là que des retouches partielles qui laissaient toujours désirer, à défaut d'une refonte totale, une revision d'ensemble et une mise au point définitive qui grouperait et coordonnerait tous les travaux de détail publiés de-çà de-là.

C'est cet ouvrage qui vient de paraître dans la collection des *Documents pour servir à l'Histoire religieuse des dix-septième et dix-huitième siècles*. Il a pour auteur principal Henri Wilhelm, un érudit de valeur doublé d'un collectionneur passionné des choses bénédictines, et pour auteurs secondaires ou auxiliaires, à des degrés divers spécifiés dans la préface, Dom Ursmer Berlière, Dom Antoine Dubourg et M. A. P. Ingold. Le plan suivi est celui-là même qu'avaient adopté Dom Lecerf et Dom Tassin. Tous les Mauristes dont on connaît quelque œuvre imprimée ou inédite reçoivent ici une notice dans l'ordre alphabétique de leur nom. Pour ceux qui figurent déjà dans l'œuvre de Dom Lecerf ou de Dom Tassin, on s'est contenté de compléter ou de corriger leur notice la plus étendue. Pour les autres, on a marqué brièvement, mais suffisamment, les dates et les faits principaux de leur vie. Pour tous, enfin, à la bibliographie de leurs publications anciennes ou posthumes sont venues s'ajouter l'indication des manuscrits qu'ils ont laissés, leur cote dans les bibliothèques qui les contiennent, la mention des études spéciales dont ils ont été l'objet ou même des passages qui les concernent dans des ouvrages généraux.

On se figure difficilement, quand on ne l'a pas sous les yeux, quelle somme énorme de recherches suppose ce livre trop modestement intitulé *Nouveau supplément*, et l'on s'étonne bien moins que les auteurs aient

dû s'y mettre à quatre pour l'amener en l'état où il se présente. Deux simples mentions peuvent en donner quelque idée. Dom Deforis, bien connu par son édition de Bossuet, obtient ici seize alinéas dont chacun a trait à quelque ouvrage dont il a été reconnu l'auteur ou à quelque publication dont il a été l'objet. Plus favorisé encore, Dom Estiennot, l'admirable travailleur qui n'a pas publié une ligne, mais dont nous connaissons déjà près de quarante volumes in-folio par Dom Lecerf, Dom Tassin et M. Léopold Delisle, voit ici sa bibliographie s'éclairer de trente-sept indications nouvelles qui nous révèlent ou l'existence de quelques nouveaux manuscrits de lui restés inconnus, ou la publication de quelqu'un d'entre eux. Il n'y a pas jusqu'aux Bulletins de nos Sociétés savantes les plus modestes qui n'aient été dépouillés par ces consciencieux chercheurs à l'affût de toute étude bénédictine d'origine ou d'objet. Quand on a tenté — et j'en sais qui l'ont fait — de les surprendre en défaut jusque dans ces publications de si mince rayonnement, on peut bien dire que rien de sérieux ne leur a échappé. Aussi dois-je à peine signaler quelques manuscrits de Dom Devienne conservés à Arras dans le fonds des Etats d'Artois et utilisés par M. Chavanon dans un mémoire communiqué au Congrès des Sociétés savantes de 1903 (Cf. *Bulletin historique et philologique 1903,* p. 181). Ajoutons aussi qu'il a été publié deux textes hagiographiques conservés par Dom Odon Lamothe, l'un dans notre *Bulletin* en 1902, l'autre dans la *Revue de Gascogne* en 1903 ; relevons enfin, comme indication pour les futurs *errata* de la fin (p. 307, l. 17), Dom *Brial* pour Dom *Labat*.

Sans qu'il soit besoin d'insister, on voit assez, par ce que je viens de dire, le genre de service qu'on peut attendre de cette publication. En quelque sujet d'études qu'on s'embarque dans le domaine historique ou patristique, il faut s'attendre à se voir devancé par quelque Mauriste, et dès lors il devient prudent de s'enquérir dans le *Nouveau supplément* des secours qu'on peut se promettre de l'œuvre imprimée ou manuscrite de son devancier. Les travailleurs avisés se le tiendront pour dit.

A. DEGERT.

CORRESPONDANCE.

Nous avons reçu du R. P. B. Allo, professeur à l'Université de Fribourg en Suisse, la lettre suivante :

Monsieur le Secrétaire. Dans le *Bulletin* d'octobre dernier, M. le Prof. Hourcade a fait de mon livre *Foi et Systèmes*, une critique que je n'ai pas trouvée moins courtoise que ferme, mais qui n'en demande pas moins, à mon avis, à être revisée pour devenir tout à fait juste. Je cède donc au désir de lui donner un éclaircissement sur ce qu'il appelle « mes fâcheuses transactions avec le pragmatisme ». Ne voulant pas abuser de l'hospitalité du *Bulletin*, je ne puis entrer dans de grands détails; mais les brèves indications auxquelles je me bornerai montreront suffisamment, je crois, que la mauvaise impression produite sur M. Hourcade par mon « indulgence » vis-à-vis de tel écrivain ou de telle opinion l'a incliné à interpréter, en toute bonne foi, plus d'une de mes vues en un sens bien plus « pragmatiste » que ne l'exigent et ne le comportent, soit le contexte immédiat, soit mes nombreuses déclarations de principe.

Le dogme, dit-il, ne saurait être séparé « *je ne dis pas d'une théorie philosophique, mais d'une philosophie de la connaissance et des choses, exclusive de tout subjectivisme, et qu'il faut considérer, non comme le bien propre d'une école particulière, mais, à la manière des notions et des jugements primitifs, comme le fond naturel de la pensée humaine* ». (p. 274). Je crois avoir dit moi-même quelque chose d'assez semblable, quand j'ai affirmé (p. 176) que le Dogme implique les idées courantes d'une philosophie théiste, et, naturellement, aussi la croyance à l'objectivité de ces idées; puis quand j'ai étudié (ch. IV) le rôle joué par les termes de philosophie technique dans les propositions de foi définie. Comment, alors, aurais-je pu insinuer que « les concepts dogmatiques sont vides de tout contenu philosophique nettement caractérisé »? Ce que j'ai dit (p. 194) de l'« usage courant » qui se désintéresse ordinairement de la portée métaphysique de certains termes fort employés, tels que *substance*, n'implique nullement que l'Eglise, dans ses définitions, doive s'en tenir toujours à cet usage courant; elle exclut, en se servant de pareils termes, les interprétations que pourraient leur donner des systèmes inconciliables avec la susdite philosophie théiste, comme serait le pur phénoménisme, par exemple, ou le panthéisme sous quelque forme que ce soit. Toute mon argumentation sur le dogme (ch. IV et V) le suppose clairement. Les équivoques — s'il en est d'apparentes — s'évanouissent dès qu'on se *réalise* comme il faut les idées directrices de mes articles.

Je n'insiste pas sur des critiques de détail, comme celle que M. H. (p. 248) fait de ma *définition* de la personnalité, vu que je n'ai donné là aucune « définition », mais, comme à la p. 173, sv., une *description* par l'effet, d'inspiration très thomiste, de cette note intrinsèque dernière qui fait de la créature intelligente un *principium quod*, sujet d'existence et d'activités. Pour ce qui est de la Trinité, bien loin d'avoir usé d'aucune assertion équivoque qui semblerait attribuer à ce dogme une valeur purement conditionnelle et subordonnée à son efficacité pratique, j'ai dit textuellement, après de longues pages où j'exposais le processus qu'a suivi cette vérité révélée pour se condenser en une seule formule intellectuelle : « *S'il* (le dogme de la Trinité) *a, comme tous les autres, une* fin *religieuse et pratique, comme tous les autres aussi, et plus visiblement qu'eux tous, il est*, dans son essence, *intellectuel et spéculatif* (p. 170). Seulement, j'ai montré, en suivant saint Thomas (IIª IIæ, 2, 8), comment, dans l'économie de nos croyances, la foi à la Trinité est ordonnée à celle de l'Incarnation et de la Rédemption par le fait même, lesquels dogmes ont bien, je pense, une influence immédiate sur notre activité et notre vie morale. J'aime à croire que mon critique non plus n'estime pas que Dieu nous ait révélé ce mystère de sa triple personnalité dans le but premier d'enrichir nos spéculations abstraites de la connaissance d'une proposition en soi indémontrable. D'ailleurs j'ai formellement énoncé et prouvé cette thèse générale : *Le dogme est une vérité de l'ordre intellectuel avant d'être de l'ordre affectif, et c'est précisement sa consistance spéculative qui le rend si divinement sûr pour la direction de la vie* (p. 219).

Mais passons au point de la critique qui m'a paru le plus important, aux reproches qui me sont faits par M. H., de la page 249 à la page 251 du *Bulletin*. Ces pages pourraient être la réfutation d'un W. James ou d'un F. Schiller qui se diraient catholiques, mais je n'ai pu saisir, au premier abord, en quoi elles voudraient m'atteindre.

Est-ce que j'aurais dit que la Révélation est d'abord reçue dans le subconscient et le subliminal? Aurais-je voulu que notre adhésion à la Révélation fût « antérieure à tout processus intellectuel », les concepts n'étant là que pour donner une expression intelligible aux états ou dispositions de la sensibilité? En d'autres termes, aurais-je fait toute connaissance religieuse procéder simplement de la réflexion que nous opérons sur nos états d'âme obscurs, sans que les instruments de la Révélation aient eu besoin de parler directement à notre intelligence, nous aient proposé une expression intelligible des vérités de la foi? Ce serait là professer une « doctrine d'immanence » qui mériterait des critiques autrement sevères que toutes celles que M. Hourcade m'adresse. Il ne pourrait plus m'appeler un « intellectualiste convaincu », ni comprendre comment je peux professer le thomisme; il serait surtout monstrueux pour un thomiste, et un intellectualiste en général, de croire et de laisser entendre que notre affectivité entre en contact formellement, sans représentation intellectuelle préalable, avec l'intelligible, pour être la « dépositaire initiale et principale » de la connaissance de cet intelligible. Une telle assertion, pour moi qui crois à la spécification des puissances par leur objet formel, n'aurait même pas de sens pensable.

Mais je n'ai rien dit ni insinué de tel. Je n'ai employé qu'une seule fois, je crois, à la page 239, le terme de *subliminal;* et il s'agissait là, non pas de la Révélation, mais de la connaissance religieuse en général, qui peut devenir tout à

fait subjective, altérée et erronée, par exemple chez un fétichiste; c'était justement pour l'opposer à la connaissance religieuse vraie et complète que nous donne le catholicisme. Celle-ci suppose le fait évangélique qui nous est révélé du dehors, et révélé, bien entendu, à notre esprit. J'ai volontiers parlé d'*intuition*, etc.; mais toute « intuition, cela va sans dire, est une opération des facultés cognoscitives. Quand on parle d'« intuitions du cœur », qu'on appelle métaphoriquement « un toucher de l'âme », etc., c'est là une expression elliptique usuelle, qui signifie : « intuition de l'intelligence préparée par le cœur », c'est-à-dire par l'« appetitus » intellectuel autant et plus que par la sensibilité inférieure. Les « raisons du cœur » sont dans l'esprit, pour peu que ce soient des raisons; et on sait si ce sont de bonnes raisons seulement après que l'entendement les a contrôlées au moyen d'un critérium naturel ou surnaturel qu'il possède. Voir là-dessus mon chapitre II. Le cœur a toujours un rôle dans notre adhésion surnaturelle et méritoire aux vérités de la foi; notre intelligence est mue à se fixer dans cette adhésion par le *pius affectus credendi*. Mais ce n'est pas ce « pius affectus » qui nous donne la notion de l'objet qu'il faut croire. Le Christ, de mille manières, par des paroles et par des actes, a révélé implicitement et explicitement sa divinité aux Apôtres; seulement il n'usait pas d'expressions ayant le genre de clarté des définitions conciliaires et des traités de théologie. Ses divines assertions étaient généralement relatives à des événements particuliers, ou du moins entourées d'une situation concrète dont la vue et *l'expérience* n'étaient pas inutiles pour déterminer la portée des paroles révélatrices. *A fortiori*, on doit m'accorder ceci : pour faire les Apôtres ajouter foi à ces paroles, après en avoir compris la teneur objective, leur vénération, leur amour pour le Maître, la confiance que sa vue leur inspirait, l'impression surtout produite dans leur âme par *l'expérience* de la Résurrection, ont été des facteurs de tout premier ordre. Ils furent convaincus d'un *intelligible*, certes, mais non d'une manière abstraite telle qu'il leur fût facile d'unir les divers aspects du Fait révélé en une formule intellectuelle nette et parfaite dès les premiers jours. Seulement, soyons assurés qu'ils n'auraient pas *senti* de la sorte que le Christ était Dieu, s'ils n'avaient *su*, quelle que soit la réserve et l'imprécision des textes des *Actes*, qu'Il était Dieu. Ce n'était pas là chez eux un pressentiment obscur, mais une ferme conviction qui dominait toutes leurs idées et toute leur vie. Qu'on se reporte, pour de plus amples explications, à ce que j'ai dit, pages 247-248, des deux espèces d'idées ou de jugements, de représentations *intelligibles*. Comme la psychologie et l'histoire appuient également cette théorie, qui n'est pas neuve et n'a rien d'antitraditionnel, on me permettra de tenir toujours aussi ferme à ma comparaison du « Ferment ».

Voilà mes « transactions avec le pragmatisme ». Je ne me serais jamais permis de transactions avec des vues opposées aux thèses vraiment traditionnelles; et quand je dis que celles-ci sont *les plus solides*, ce n'est là qu'une de ces litotes dont on use volontiers dans les discussions bienveillantes qui débordent les milieux scolaires; l'expression atténuée n'indique dans ma pensée aucune hésitation ni aucun flottement. Maintenant, il est vrai, quoique ne considérant plus comme catholiques, et cela dès longtemps avant les décisions de Rome, les symbolistes et transformistes, quoique condamnant très expressément leurs vues (v. ch. v), je ménageais encore leurs personnes; je ne le regrette pas, car, à cette époque, en 1905, l'un ou l'autre avait peut-être encore l'intention de demeurer catholique comme l'Eglise. J'ai ménagé, non seulement les personnes,

ce dont je me félicite, mais un peu les opinions de certains défenseurs du « Dogmatisme moral », de ceux-là qui croient aussi fermement, quoique moins logiquement, que nous, à l'objectivité de tous nos dogmes. Quant au « pragmatisme » en général, j'ai toujours pensé et déclaré que, malgré les mérites relatifs qu'il peut avoir en apologétique comme *méthode* initiale, en revanche, dès qu'on le met en système clos, il devient ruineux pour la foi. En tout cela, je pense avoir bien fait. D'ailleurs, je n'entends pas discuter sur ce point ; tous ceux à qui ma manière déplaît ont le droit de la critiquer ; et moi j'ai celui de la garder tant qu'elle sera la plus conforme aux observations de mon expérience personnelle, la plus appropriée aux circonstances et à mon but... Agréez, *etc.*

Fribourg, en Suisse.

Bernard ALLO, O. P.

La réponse de M. Hourcade à cette lettre paraîtra dans le prochain numéro. Comme on le verra, notre collègue se croit obligé de maintenir intégralement ses précédentes critiques. N. D. L. R.

Toulouse, Imp. DOULADOURE-PRIVAT, rue St-Rome, 39 — 7198

LES SÉMINAIRES FRANÇAIS

AVANT LA RÉVOLUTION

Pour nous, Français, il n'y a pas aujourd'hui, dans le langage ecclésiastique, de terme qui éveille d'idée plus simple, plus uniforme que celui de *Séminaire*. Depuis le Concordat de 1801 jusqu'à nos jours, ce mot n'a cessé de désigner les établissements diocésains auxquels les aspirants à la prêtrise vont demander, avec une formation religieuse spéciale, une instruction à la fois générale et professionnelle.

Il s'en fallait qu'avant la Révolution ce terme présentât un sens aussi net et aussi restreint. Et ce serait s'exposer à de lourdes méprises que s'attendre à trouver dans les séminaires d'alors de simples équivalents des nôtres. Au moment où la Séparation, les lois militaires et les conditions nouvelles faites à l'enseignement posent devant l'Eglise de France la question de savoir dans quelle mesure il sera possible de maintenir les formes prises chez nous par ces institutions, il peut n'être pas sans intérêt d'étudier leur état antérieur. Ici encore la connaissance du passé peut aider à préparer l'avenir.

Ce qui frappe tout d'abord quand on pénètre dans l'étude des séminaires de l'ancienne France, c'est la diversité des caractères qu'ils présentent. On peut parcourir telle province ecclésiastique sans en trouver deux dont les règlements soient identiques. Le séminaire d'Albi, par exemple, ressemble fort peu à celui de Castres, qui lui-même diffère de celui de la Mission à Toulouse, quoique les deux soient tenus par les Lazaristes. Si ces séminaires diffèrent des nôtres, ils diffèrent peut-être encore

davantage les uns des autres. Encore ne faudrait-il rien exagérer. En y regardant de près, on finit bien par découvrir, au milieu de cette diversité d'abord déconcertante, quelques traits communs qui permettent de former certains groupes, de constituer quelques types. Ce sont ces types que nous voudrions essayer de décrire en nous attachant à mettre en lumière les quelques affinités qu'il est possible de signaler entre eux.

Les premiers séminaires qu'ait vus la France furent formés selon le type prescrit par le concile de Trente dans le 18me chapitre de la 23me session. Deux traits les caractérisent : les aspirants à la cléricature y sont reçus après l'âge de douze ans[1] ; ils reçoivent l'éducation libérale et la formation ecclésiastique jusqu'à ce qu'ils puissent être appliqués au service de l'Eglise, c'est-à-dire, en règle générale, jusqu'à leur prêtrise[2]. Ainsi en fut-il, à peu de différences près, à Reims où le cardinal de Lorraine fonda le premier séminaire de ce genre[3], à Pont-à-Mousson[4], à Bordeaux[5], à Sarlat[6], à Agen[7], à Toulouse[8], enfin à Ventadour[9] et à Rouen[10], qui vit la dernière création de ce genre, du moins parmi celles qui vécurent. Car, il faut bien le dire, ce type réussit peu en France. Si nous ajoutons le séminaire des

1. « In hoc vero collegio recipiantur qui ad minimum duodecim annos ... nati sunt. » *C. Trid.*, sess. 23, c. XVIII, *de ref.*

2. « Hos pueros Episcopus ... cum ei opportunum videbitur Ecclesiarum ministerio addicet, ... grammatices, cantus, computi ecclesiastici aliarumque bonarum artium disciplinam, sacram scripturam, libros ecclesiasticos ... discent. » *Ibid.*

3. CAULY, *Histoire du collège des Bons-Enfants*, Reims, 1885, p. 254 ; et *Mémoires du Clergé de France*. Paris, 1768, t. II, col. 633 et suiv.

4. MARTIN, *L'Université de Pont-à-Mousson*. Paris, 1891, p. 85.

5. L. BERTRAND, *Histoire des Séminaires de Bordeaux et de Bazas*. Bordeaux, 1894, t. I, pp. 62 et suiv.

6. *Les Chroniques de Jean Tarde*. Paris, 1887, p. 281.

7. Ph. LAUZUN, *Les Couvents de la ville d'Agen avant 1789*, Agen, 1889, t. I, p. 394 ; — P. PRAT, *Recherches historiques sur la Compagnie de Jésus du temps du Père Coton*. Lyon, 1878, t. II, p. 13 ; t. V, p. 148.

8. J. LESTRADE, *Le Séminaire du cardinal Fr. de Joyeuse*. Toulouse, 1906.

9. AULAGNE, *La réforme catholique au dix-septième siècle dans le diocèse de Limoges*. Paris, 1906, pp. 254 et suiv.

10. PRAT, *op. cit.*, t. V, p. 352.

Bons-Enfants[1], celui de Valence sous Authier de Sisgau[2], celui de Pavillon à Alet[3] et ceux d'Annecy[4] et de Marseille[5], nous avons tous les séminaires qui prirent à la lettre les prescriptions du concile de Trente. Et encore ces quatre derniers, dont nous ferions comme un sous-genre distinct, s'inspirent déjà d'autres idées. Quant aux premiers, ils n'eurent qu'une existence courte et précaire; dès 1610, c'est à peine s'il en existait encore deux ou trois. Le type conciliaire ne semblait pas né viable en France, du moins avec l'étroite conception qu'on s'en faisait. Saint Vincent de Paul en renouvela lui-même l'expérience. Dès 1636, il tentait un nouvel effort en établissant, aux Bons-Enfants, un séminaire conforme aux vœux du concile de Trente. Cet essai lui donna peu de satisfaction. Huit ans plus tard, il en parlait encore avec quelque amertume : « L'ordonnance du concile est à respecter, écrivait-il à un de ses prêtres, comme venant du Saint-Esprit; l'expérience fait voir néanmoins que de la façon qu'on l'exécute à l'égard de l'âge des séminaristes, la chose ne réussit pas ni en Italie ni en France[6]. » Les fruits de ces séminaires lui paraissent incertains et trop tardifs, eu égard « au grand besoin que l'Eglise avait qu'on formât de bons prêtres[7] ».

Joint à d'autres motifs d'ordre politique et économique trop longs à énumérer ici, ce sentiment de l'inutilité de tels séminaires semblait, depuis des années, enlever aux évêques la pensée de s'appliquer à l'exécution du décret du concile. Beaucoup d'entre eux cependant, surtout vers 1630, se préoccupaient de plus en plus d'améliorer les mœurs de leur clergé. L'un d'eux, Pottier de Blancménil, évêque de Beauvais, qui consultait Vincent de Paul sur les meilleurs moyens d'opérer cette réforme,

1. [Abelly], *Vie de saint Vincent de Paul*. Paris, 1881, t. I, p. 665.
2. Faillon, *Vie de M. Olier*. Paris, 1873, t. I, pp. 425 et suiv.
3. *Vie de M. Pavillon*. Utrecht, 1739, p. 77.
4. Faillon, *op. cit.*
5. H. Simard, *Saint Vincent de Paul et ses œuvres à Marseille*. Lyon, 1894, pp. 102 et suiv.
6. *Lettres de saint Vincent de Paul* (édition non mise dans le commerce). Paris, 1880, t. I, p. 473.
7. Abelly, *op. cit.*, t. I, p. 191.

entendit le saint prêtre insister beaucoup sur la nécessité de n'en plus admettre aux ordres qui n'eussent la science requise et les autres marques d'une véritable vocation[1]. Ce conseil lui suggère l'idée d'obliger les « prétendants aux saints ordres à suivre quelques jours d'exercices où on les instruirait des choses qu'ils devaient savoir et des vertus qu'ils devaient pratiquer ». Dès 1628, saint Vincent de Paul, avec deux de ses prêtres, inaugure ces exercices[2]. Pendant dix jours, ils font aux ordinands deux entretiens par jour : celui du matin, sur « les principaux chefs de la théologie morale et des choses de pratique dont la connaissance est plus nécessaire aux ecclésiastiques »; celui du soir, sur « les vertus, qualités et fonctions propres à ceux qui sont dans les saints ordres[3] ».

Cette institution si simple fut, peut-on dire, le germe primitif, le principe générateur et le trait caractéristique des séminaires français. La préparation immédiate aux saints ordres, qui n'est même pas mentionnée dans le décret du concile de Trente, en devient l'objectif principal; pendant près d'un siècle elle fournit aux évêques le plus puissant motif qu'ils invoquent pour obliger leur clergé à les aider à bâtir leurs séminaires et à en user pour lui-même.

Nous n'avons pas à nous mettre en frais d'imagination pour nous représenter les étapes de l'évolution qui fait sortir les séminaires français des exercices des ordinands. Les bons effets de ces exercices en assurent bien vite le succès; de diocèse en diocèse, ils se répandent bientôt dans toute la France[4]. Si considérable que parût le bien produit par eux, il ne vint jamais cependant à la pensée de leurs fondateurs qu'ils pussent tenir lieu de séminaires. Mais le premier pas était fait; un personnel et souvent un local spécial étaient assurés. Le principe d'un stage obligatoire dans une maison de retraite et d'étude avant chaque ordination était généralement admis; il suffisait d'étendre cette

1. Abelly, *op. cit.*, p. 156.
2. Id., p. 157.
3. Id., p. 584.
4. Id., pp. 602 et suiv.

période de stage et, du même coup, nos séminaires étaient fondés. C'est bien ainsi que les choses se passèrent après 1640, et le Père Cloyseault, de l'Oratoire, nous donne une assez fidèle image des origines de tous les séminaires français dans les quelques lignes où il ne vise qu'à nous représenter la naissance de ceux qui furent confiés à sa Compagnie. « D'abord, nous dit-il[1], c'était beaucoup quand on pouvait obtenir que les prélats obligeassent pendant huit ou dix jours tous les ecclésiastiques d'assister à une conférence du matin et à une autre du soir, qu'on leur faisait dans les églises ou maisons de l'Oratoire avant que de recevoir les ordres. Ces maisons, dans la suite, étant un peu meublées, on les obligea d'y demeurer pendant dix jours, quelques prélats pendant un mois, d'autres pendant deux et d'autres enfin, plus zélés, jusqu'à trois mois avant chaque ordre sacré, et ainsi, insensiblement, les premiers séminaires se sont établis. »

A mesure que l'accès des séminaires devint plus fréquent et plus facile, les exercices disparurent comme inutiles. On peut voir, dans l'assemblée générale tenue en 1688 par les Lazaristes, qu'ils étaient déjà tombés en désuétude dans la Compagnie qui les avait institués. Dans les règlements qui furent dressés en cette assemblée, on peut lire, à propos « des exercices de l'ordination, selon le modèle des entretiens de piété et de doctrine... qu'on a encore en plusieurs maisons » : « Ils étaient bons et méthodiques, mais, comme on sait, *ils ne sont plus d'usage* et on se contente présentement, avant les ordinations, de faire des retraites où il n'entre que des conférences de piété ou des répétitions d'oraison[2]. » Il n'était pas impossible cependant de trouver encore à cette époque et même plus tard des séminaires à peu près exclusivement voués à la préparation des aspirants aux saints ordres par les exercices de la retraite spirituelle. Plusieurs séminaires ruraux, par exemple, ceux de Brouains et de Barenton, dans le

1. *Bibliothèque oratorienne*, publiée par le R. P. Ingold. Paris, 1882, t. II, p. 8.

2. *Annales de la Congrégation de la Mission*, t. LXII (1897), p. 362.

diocèse d'Avranches, ne s'ouvrent que pour recevoir les ordinands, et ce que nous dit l'historien de ces maisons[1] permet d'y reconnaître les exercices abandonnés ailleurs. Et il en fut ainsi jusqu'à « ce que l'évêque d'Avranches eut fondé un séminaire définitif, c'est-à-dire en 1693 ». C'est bien un établissement de ce genre que les Lazaristes acceptent à Buglose, dans le diocèse de Dax en 1706, puisqu'il y a là « un second séminaire où les vicaires et autres qui ont nouvellement reçu la prêtrise peuvent être exercés et formés à toutes les fonctions de leur état[2] ».

Aux Lazaristes encore appartenait le séminaire de la Mission de Bordeaux, dont l'archevêque Maximilien de Rohan écrivait en 1773 : « Toute son utilité consiste à être une maison de retraite pour ceux qui se disposent aux saints ordres[3]. » Il serait encore possible d'ajouter quelques noms à cette liste; mais il n'y a pas à s'y tromper : ces séminaires de retraites purement spirituelles immédiatement préparatoires aux ordres n'existèrent guère que comme une institution provisoire ou une institution de luxe destinée à suppléer un séminaire qui n'existait pas encore ou à compléter[4] son œuvre quand il donnait déjà aux clercs les connaissances ou la formation requises pour les examens avant l'admission aux ordres.

Peu de séminaires s'en tinrent donc au régime atrophié des vieux exercices des ordinands. Dans la plupart des diocèses de France, les séminaires définitifs se formèrent par l'élargissement de ces exercices. Les ordres sacrés y restent toujours, pour ainsi dire, le centre autour duquel gravite l'œuvre de la formation cléricale; les aspirants à l'état ecclésiastique n'y viennent que pour

1. A. Lerosey, *L'Instruction publique avant 1789 dans les deux anciens diocèses de Coutances et d'Avranches*, dans *Notices, mém. et documents publiés dans la Société d'agriculture de la Manche*, t. XXV (1907), p. 63 et suiv.

2. [Pémartin], *Saint Vincent de Paul dans ses rapports avec la Gascogne*. Dax, 1888, p. 158. Cf. P. Coste, *Les Prêtres de la Mission à Buglose*, dans *Revue de Gascogne*, 1909, p. 60.

3. Bertrand, *op. cit.*, p. 201.

4. Bordeaux, notamment, outre le Séminaire de la Mission, possède celui de Saint-Raphaël.

se préparer à les recevoir et dans la mesure et au moment où ils jugent à propos de les recevoir. Mais les évêques profitent de l'occasion pour exiger, à chaque fois, un séjour qui permette d'éprouver leur vocation et de leur communiquer les connaissances indispensables à l'exercice des fonctions de l'ordre brigué. Ce séjour, à Cahors, fut d'abord de six mois en tout sous le pieux évêque Alain de Solminihac[1], qui vers la fin le porta à un an ou dix-huit mois ; il était à Bordeaux de neuf mois pour le sous-diaconat, de trois mois pour le diaconat et de trois mois pour la prêtrise[2] ; à Saint-Gaudens[3], dans le diocèse de Comminges, de six mois pour chacun des trois ordres sacrés ; à Séez, de huit jours pour la tonsure, huit jours pour les ordres mineurs, de trois mois pour chacun des ordres majeurs[4]. En général, au dix-huitième siècle, la tendance fut d'étendre de plus en plus la durée de ce séjour. On trouve cependant encore des diocèses où, comme à Avranches, l'évêque se contente, en 1777, d'exiger quatre mois pour le sous-diaconat et deux mois pour la prêtrise.

Avec une durée si courte, les séminaires n'étaient pas, au moins au début, nécessairement permanents[5], et il n'était pas rare d'en trouver où les directeurs quittaient leur maison pour aller prêcher des retraites entre l'ordination de Noël et les trois mois qui précédaient celle de la Trinité[6] ; dans d'autres, le supérieur cumulait avec ses fonctions celles de curé et de principal de collège[7]. Quoi qu'il en soit de ces pratiques, jusqu'à la Révolution, le séminaire des ordinands, comme on l'appelait, fut le seul dont le séjour fût rigoureusement imposé aux aspirants aux saints ordres. Même les évêques qui n'avaient point encore

1. Chastenet, *La Vie de Mgr Alain de Solminihac*, Cahors, 1663, p. 277 ; et *Lettres de saint Vincent de Paul*, t. IV, p. 441.

2. Bertrand, *op. cit.*, p. 297.

3. D'après un mandement de Mgr Lubière du Bouchet, conservé au grand Séminaire de Toulouse.

4. D. Bessin, *Concilia Rotomagensis provinciae*, Rouen, 1717, p. 448 ; — A. Lerosey, *op. cit.*, p. 64.

5. Id., p. 60.

6. J. Martine, *Vie du R. P. Eudes*. Caen, 1880, t. I, p. 245 ; t. II, p. 22. — *Lettres de saint Vincent de Paul*, t. II, p. 57.

7. A. Lerosey, *op. cit.*, p. 60.

de ces établissements dans leurs diocèses n'en exigeaient pas moins un passage de plusieurs mois dans un séminaire voisin. Témoin Bossuet, évêque de Condom, dont un des articles des *Ordonnances synodales* de 1671 est ainsi conçu : « Aucuns ecclésiastiques ne seront promeus aux ordres sacrés qu'ils ne nous rapportent pareils certificats tant de leur vie ecclésiastique que de leur avancement dans les sciences convenables à leur profession, et qu'en outre n'ayent été du moins six mois dans un séminaire qui leur sera par nous indiqué, de quoi ils nous rapporteront pareillement des certificats du supérieur, nous réservant de les soumettre à de plus longues épreuves lorsque nous le trouverons nécessaire[1]. »

Trois mois et même six mois d'études avant chacun des ordres sacrés, c'était bien peu pour acquérir l'ensemble des connaissances ecclésiastiques. Nécessairement, il fallait se borner, ou concentrer tout l'effort sur les questions qu'un sage éclectisme jugeait indispensables aux prêtres de ce temps. Beaucoup d'évêques n'en prirent pas aussi facilement leur parti. Sans toucher à la durée du séjour imposé dans les séminaires, ils se contentèrent de placer à l'entrée des examens qui supposaient quelques connaissances théologiques. A Lisieux, les candidats au sous-diaconat sont examinés « sur toute leur philosophie, sur les fonctions et obligations de l'ordre de sous-diacre, sur les sacrements en général, et en particulier sur celui de baptême et de confirmation, sur le plain-chant », et on leur « fait interpréter quelque auteur latin[2] ». A Avranches, il faut qu'ils « aient lu au moins le Nouveau Testament, les principaux livres de l'Ancien, comme le Pentateuque, les Psaumes, les Livres sapientiaux et autres semblables,... qu'ils soient capables d'en répondre et des manières qui sont expliquées dans le catéchisme du concile de Trente[3] ». S'il n'y avait eu entre ces séminaires et les précédents que la différence de l'examen

1. A. Plieux, *L'épiscopat de Bossuet à Condom* (1669-1671). Bordeaux, 1879, p. 22.
2. D. Bessin, *op. cit.*, p. 571.
3. Id., p. 331.

d'entrée, il n'y aurait vraiment pas eu lieu de les distinguer en deux catégories. Nous voyons bien Bossuet demander déjà « un certificat d'avancement dans les sciences ». Mais dans les séminaires à examen, il arrive assez souvent qu'on ne se borne point à cette épreuve passagère et aléatoire. Si l'examen suffit pour le sous-diaconat, il faut pour les autres ordres apporter l'attestation qu'on a suivi quelque temps des cours de théologie. Ainsi à Lisieux, outre l'examen dont nous venons d'indiquer les matières, les candidats devaient encore porter l'attestation de leur assiduité à la conférence du doyenné[1]. Pour le diaconat, il leur faut déjà prouver qu'ils ont fait « au moins une année de théologie » et répondre « des traités qu'ils y auront pris[2] ». A Séez, il faut déjà avoir fait au moins un an de théologie pour être admis à l'examen du sous-diaconat, et « à l'égard des ordres de diacre et de prêtre, n'y seront reçus, déclarent les statuts synodaux de 1674, que ceux qui auront fait quelques années de théologie[3] ». A Périgueux, l'évêque Guillaume Leboux n'ouvre son séminaire « qu'à ceux qui ont appris leur philosophie et étudié pendant deux ans la théologie[4] ». A Auch, nul n'est admis au séminaire « qu'il n'ait au moins trois ans de théologie bien employés[5] ». Il faut également trois ans de théologie pour être reçu au séminaire de Bayonne[6]. A Poitiers, depuis 1710, la durée de la philosophie est elle-même réglée. On n'entre généralement pas dans l'état ecclésiastique sans avoir fait son *quinquennium*, c'est-à-dire deux années de philosophie et trois ans de théologie ; la dernière de ces cinq années se faisait seule au séminaire proprement dit[7].

Les Séminaires de ce type n'ont donc pas pour objet d'initier les clercs aux études théologiques ; ils sont réservés à ceux qui

1. D. Bessin, p. 571.
2. *Ibid.*
3. D. Bessin, *op. cit.*, p. 448.
4. *Bulletin de la Société historique du Périgord*, 1874, p. 176.
5. *Recueil des Statuts synodaux du diocèse d'Auch.* Toulouse, 1770, p. 39.
6. V. Dubarat, *Le Missel de Bayonne de 1543.* Pau, 1901, p. CCCXLIV.
7. *Bulletin de la Société des antiquaires de l'Ouest*, 4e série, 1844, p. 69.

s'y sont déjà livrés plusieurs années. Le rôle de ces maisons est de préparer les clercs aux saints ordres, de les former aux vertus de leur état, de les dresser aux fonctions sacrées. C'est ainsi qu'à Amiens, par exemple, l'évêque recommande aux clercs qui font leurs études auprès des Facultés de théologie de venir passer dans son séminaire « l'intervalle qui se trouve entre le baccalauréat et la licence[1] ».

Que pouvaient bien apprendre au juste les clercs gradués ou instruits dans les séminaires? L'archevêque d'Auch, François de Montillet, va nous le dire avec une précision que je n'ai trouvée nulle part aussi nette. « L'étude, dit-il dans une de ses *Instructions pastorales*, doit faire l'occupation d'un sujet qui est au séminaire, non pas précisément l'étude des questions théologiques, ce n'est pas leur temps, il faut avoir appris ces choses avant d'y venir, mais celle de l'Écriture, des saintes règles de l'Église dans l'administration des sacrements et surtout de celui de la pénitence, des cérémonies des rubriques, du rituel, des constitutions du diocèse, l'étude par-dessus tout de la science des saints et qui fait les saints, c'est-à-dire de cette éminente science qui enseigne à parler à Dieu, à prier, à méditer, l'étude de la conduite des mœurs, des sentiments, du langage de l'intérieur, de l'extérieur d'un digne prêtre dans tous les divers états où il peut être placé par la divine Providence, l'étude enfin de soi-même, de ses penchants, de ses inclinations, de ses tentations, des préservatifs, des précautions et des remèdes dont il faudra user toute sa vie[2]. »

Ceci était écrit en 1770, c'est-à-dire au déclin de l'ancien régime; mais ces séminaires n'en avaient pas moins existé en France dès l'origine de cette institution. Ce sont ces établissements que désignait le cardinal de Richelieu quand, dans son *Testament politique*[3], il recommandait à Louis XIII de ne choisir des évêques que parmi « ceux qui auront passé un

1. *Actes de l'église d'Amiens*. Amiens, 1848, t. II, p. 320.
2. *Recueil cité*, p. 42.
3. *Maximes d'Etat ou Testament politique d'Armand du Plessis, cardinal duc de Richelieu*. Paris, 1764, t. I, p. 107.

temps considérable, après leurs études, à travailler aux dites fonctions dans les séminaires qui sont établis pour les apprendre ».

Il est une autre catégorie de séminaires où l'enseignement de la théologie ne tient pas, en fait, plus de place que dans ces derniers. Rapprochés comme eux des collèges ou des facultés, ils s'en distinguent en ce qu'ils ne supposent pas achevées les études de théologie théorique. Ils aident plutôt à les faire en offrant à ceux qui s'y livrent un asile et un régime de vie approprié à leur caractère et à leur vocation. Sans s'interdire de contrôler les études académiques de leurs élèves, de les compléter même à l'aide de conférences, de répétitions ou d'argumentations, présidées à l'intérieur par des maîtres qui font même parfois des cours complets pour certaines catégories d'élèves, ils visent surtout à donner aux jeunes clercs, avec les connaissances pratiques et professionnelles restées en dehors de l'enseignement universitaire, les vertus de leur état. Chez eux, la formation religieuse et morale n'est donc pas ajournée à la fin des études théologiques; elle les accompagne. Les séminaires placés auprès de nos Instituts Catholiques rappellent, à beaucoup d'égards, ce type autrefois très répandu en France. La plupart des diocèses qui possédaient des facultés de théologie ou des collèges où se donnait un enseignement théologique n'en connaissaient point d'autres[1]. Saint-Sulpice en est le représentant le plus connu[2]. Mais combien d'autres, soit à Paris, soit en province, s'ouvrent aussi aux jeunes gens désireux de conquérir les grades théologiques ou simplement de faire leurs études cléricales obligatoires? La plupart des séminaires tenus par les Eudistes, les Oratoriens, les Doctrinaires et autres religieux furent ainsi rattachés à leurs collèges, si bien rattachés même, comme à

1. Toulouse, par exemple, qui comptait cinq séminaires, les avait tous de ce type. Cf. [Vieusse], *Mémoires historiques et chronologiques sur les séminaires établis dans la ville de Toulouse*. Toulouse, 1852.

2. Cf. *Mémoires de l'abbé Baston*, publiés par J. Loth et Ch. Verger, Paris, 1897; *Vie de M. Emery*, Paris, 1861, t. I, pp. 84 et suiv.; Méric, *Vie de M. Emery*, Paris, 1885, t. I, pp. 19 et suiv.

Mende[1], à Alais[2], à Lavaur[3], à Tarbes[4], etc., que séminaire et collège vivent de la même vie, soumis à la même règle, usant du même personnel et des mêmes libertés de l'externat, à la différence près des leçons de théologie et de quelques exercices de piété réservés aux séminaristes. Il en fut de même pour les séminaires tenus par les Jésuites quand ces religieux se furent décidés, en 1683, à prendre la direction de ces établissements[5]. Partout ils se contentèrent de placer deux ou trois religieux, avec le titre de directeurs, à la tête des séminaires; les élèves reçoivent leurs soins au point de vue spirituel seulement, mais pour les leçons de théologie, ils vont les recevoir au collège, et les cours y durent régulièrement quatre ans. C'est ce qui se pratique à La Flèche, à Pont-à-Mousson, à Rouen, à Toulouse, à Lyon, à Albi, à Carcassonne, à Perpignan, à Rodez[6].

Dans les villes où existaient plusieurs cours de théologie, il était généralement laissé aux séminaristes toute liberté de suivre ceux qui avaient leurs préférences. A Paris, les élèves vont presque indifféremment à Navarre ou à la Sorbonne[7]. A Poitiers, les élèves du séminaire Saint-Charles fréquentent indistinctement les cours faits par les Dominicains dans leur couvent, ou ceux du

1. Archives du Parlement de Toulouse, *Edits*, t. XX, f° 385 r°; t. XXII, f° 104; t. XXIV, f° 291; t. XXV, f° 275.

2. Id., t. XXVIII, f° 113; t. L, f° 180 r°.

3. Id., t. XXV, f° 21.

4. L'abbé L. Dantin, *François de Gain de Montaignac*. Tarbes, 1908, pp. 25 et suiv.

5. *Institutum Societatis Jesu*, Romæ, 1869, p. 364; — L. Bertrand, *Correspondance de M. Louis Tronson*, Paris, 1904, p. 486.

6. Cf. entre autres P. de Rochemonteix, *Un collège de Jésuites aux dix-septième et dix-huitième siècles, le collège Henri IV de la Flèche*, Paris, 1889, t. IV, pp. 17 et suiv.; Martin, *op. cit.*, p. 340; Hamy, *Documents pour servir à l'histoire des domiciles de la Compagnie de Jésus*, Paris, s. d., pp. 13 et suiv., et le *Ratio studiorum*.

7. *Manuscrit Legrand*, conservé dans les archives de Saint-Sulpice. Sur ce manuscrit, je ne puis que renvoyer à Bertrand, *Bibliothèque sulpicienne ou Histoire littéraire de la Compagnie de Saint-Sulpice*, Paris, 1900, t. I, p. 389. Je dois la communication de ce ms. à M. E. Lévesque, le très obligeant bibliothécaire de Saint-Sulpice, l'éminent directeur de la *Revue Bossuet*. Je le prie de vouloir agréer ici l'expression de ma vive gratitude.

collège où professent des prêtres séculiers[1]. Parfois même, tel évêque, comme, par exemple, Nicolas Colbert, à Rouen, se pique de laisser aux clercs « la liberté de choisir entre les professeurs du collège des Jésuites et ceux de son séminaire[2] ».

Il est enfin une dernière forme de séminaires qui réunit les principaux caractères des précédents. C'est le séminaire qui prépare à la fois aux ordres, aux vertus et aux fonctions de l'état ecclésiastique; il assure aux jeunes clercs les avantages de la vie commune et la tutelle salutaire de l'internat; il leur donne à domicile un enseignement théologique et professionnel, une direction spirituelle avec une formation toute sacerdotale. Il comprend de trois à six maîtres qui sont à la fois directeurs de conscience et professeurs ou régents de science sacrée. C'est le type vers lequel s'acheminent, surtout depuis le déclin du dix-septième siècle, bon nombre de séminaires d'ordinands. Pour le réaliser, il a suffi d'établir à jour fixe l'ouverture des cours du séminaire, d'y prolonger le séjour requis ou conseillé. On obtient ainsi des séminaristes une présence continue de deux ou trois ans dans un séminaire qui les dispense d'aller chercher ailleurs soit des leçons de théologie, soit des retraites préparatoires aux saints ordres. C'est le type le plus ordinaire des séminaires tenus par les Lazaristes, les Sulpiciens ou les prêtres séculiers, au moins au dix-huitième siècle, dans les villes qui n'ont pas d'université ou de collège avec chaire de théologie. Dans un plan d'études[3] inédit, écrit vers 1705 pour un jeune régent lazariste par un de ses confrères qui avait été plus de trente ans professeur ou supérieur de séminaire, nous voyons que le séjour de deux ans est le plus ordinaire dans les séminaires de la Compagnie, et les études

1. *Bulletin de la Société des antiquaires de l'Ouest*, 1844, p. 69.

2. Bessin, *op. cit.*, p. 626. Il est vrai que les Jésuites, dans une requête adressée au roi sur cette affaire, ne sont pas tout à fait de l'avis de l'archevêque.

3. Conservé à la Bibliothèque de Troyes, n° 2080, avec ce titre : *Plan d'étude pour un jeune régent de Saint-Lazare par un membre de cette congrégation;* la date que je propose ici résulte de ce qu'il y est question, f° 13, de « ce que N. S. P. le Pape Clément XI vient de condamner touchant le *cas de conscience* ».

y sont organisées pour ce laps de temps. Peu après le milieu du dix-huitième siècle, M. Legrand, directeur à Saint-Sulpice, dans le mémoire destiné à l'évêque d'Agra sur l'état général des séminaires en France, écrit que dans beaucoup d'entre eux, en province, il est exigé deux années de présence ; il semble même qu'à ses yeux c'est là un minimum. A Mirepoix, dès 1693, il est imposé trois ans de séminaire[1]. Il en est de même à Angoulême[2], à Châlons-sur-Saône[3], etc.

Il va sans dire que ces deux ou trois années restaient exclusivement affectées à l'enseignement théologique. Jusqu'au dix-huitième siècle, les séminaires ne s'ouvrent qu'aux clercs qui avaient complètement achevé leur cours de philosophie. Celui-ci était professé dans tous les collèges de quelque importance. Vers la fin du dix-septième siècle les évêques cherchent cependant, en quelques diocèses, à rattacher cet enseignement à leurs séminaires[4]. En 1687, M. Brenier, prêtre de Saint-Sulpice, se contenta de l'en rapprocher. Après avoir ouvert, sous le nom de *Petit séminaire*, une annexe du séminaire principal à l'usage des philosophes et jeunes gens incapables de payer la pension totale[5], il en isola bientôt la communauté des philosophes tout en la tenant en étroite communication avec le grand séminaire dont elle suivait la plupart des exercices religieux. Mais bientôt l'évêque d'Angers précipita le mouvement. Mécontent de voir ses clercs suivre les cours du collège d'Anjou où les Oratoriens enseignaient la philosophie cartésienne[6] qu'il jugeait peu propre à les préparer à la théologie, il organisa des cours de philosophie dans son séminaire que dirigeait son frère l'abbé de Saint-Aubin, prêtre de Saint-Sulpice. Le supérieur général de la Compagnie, M. Leschassier, finit par acquiescer, non sans beaucoup

1. F. Robert, *Le Séminaire de Mirepoix*. Foix, 1908, p. 9.
2. *Mémoire hist. sur le sém. d'Angoulême*. Paris, 1869, p. 61.
3. H. Batault, *Essai historique sur les écoles de Chalon*. Chalon-sur-Saône, 1877, p. 158.
4. Bertrand, *Corresp. de Tronson*, t. I, p. 449.
5. Faillon, *op. cit.*, t. III, p. 100 ; Bertrand, *Hist. litt.*, t. I, pp. v, 206.
6 Batterel, *Mémoires domestiques pour servir à l'histoire de l'Oratoire*, publiés par Ingold et Bonnardet. Paris, 1906, t. IV, p. 365.

de résistance, à ce qu'il considérait comme une grave innovation[1]. Peu à peu l'exemple se répandit. A la veille de la Révolution, les Sulpiciens enseignaient la philosophie dans onze de leurs séminaires[2]. Les Lazaristes se chargeaient, dès 1710, du séminaire de Saint-Charles[3], où les philosophes devaient être reçus, et les circulaires de leurs supérieurs généraux contiennent, dès 1711, des prescriptions sur l'enseignement de la philosophie[4]. Dans les autres congrégations, cette innovation ne devait avoir aucun effet. Avant comme après, la philosophie fut et resta au programme de leurs cours[5].

Néanmoins, l'enseignement de la philosophie garda toujours de son introduction tardive dans l'organisation des séminaires quelque chose d'adventice. Le plus souvent il fut logé dans un local distinct ou dans de simples annexes des séminaires proprement dits. C'était là, à côté du vrai séminaire, un séminaire d'ordre inférieur, un *petit séminaire*, selon l'expression qui finira par prévaloir. Mais ce mot nouveau désigne déjà bien autre chose que l'enseignement philosophique. Malheureusement les idées qu'il recouvre diffèrent trop de celles qu'il évoque chez

1. Letourneau, *La mission de Jean-Jacques Olier et la fondation des grands Séminaires en France*. Paris, 1906, p. 327.

2. Bertrand, *Hist. litt.*, t. I, p. IV.

3. *Annales de la Cong. de la Mission*, t. LXIII, p. 626.

4. *Recueil des principales circulaires des supérieurs généraux de la Congrégation de la Mission*. Paris, 1877, t. I, p. 269.

5. Il serait possible de mentionner encore ici un autre genre d'établissements auxquels on donnait aussi le nom de *séminaire;* en réalité, c'étaient des maisons de prêtres âgés et infirmes restés sans ressources. Le cardinal de Noailles, qui fonda en 1700 le plus connu d'entre eux, le Séminaire Saint-François de Sales, l'appelait l'Hôtel des Invalides du clergé; l'expression était heureuse et juste, mais l'Hôtel des Invalides n'est pas une école de Saint-Cyr; nous n'avons donc pas à nous occuper de ce type dans cette étude consacrée aux établissements de formation ecclésiastique. Signalons, du moins, comme un frappant symbole de ce que l'Eglise de France voulut réaliser en matière de séminaires, ce plan du cardinal Le Camus : « Je le [le séminaire] mets au milieu d'une vallée où il y a bien à défricher. Je vais bâtir trois corps de logis ; un pour l'éducation des enfants, un pour les vieux prêtres sans bien ou sans savoir, et un troisième pour la théologie à l'ordination. » (*Lettres du cardinal Le Camus, évêque et prince de Grenoble*, publiées par M. Ingold. Paris, 1892, p. 74.)

nous et l'histoire des établissements qu'il désigne est déjà trop longue pour être convenablement exposée dans l'espace qui me reste [1]. Qu'il me suffise de signaler ici comment en les fondant l'Eglise de France rejoignait et réalisait peu à peu la conception conciliaire qu'on l'a accusée trop légèrement d'avoir oubliée [2].

Voir, comme on l'a fait, dans la multiplicité des formes que nous venons de décrire la preuve qu'elle s'en est assez peu souciée, ce serait, croyons-nous, se payer d'illusion. Dans le besoin qu'elle éprouvait de se donner au plus vite des séminaires, l'Eglise de France fut entraînée dans le premier tiers du dix-septième siècle à courir au plus pressé. Dans son assemblée générale de 1625, le clergé de France exprimait le vœu que ceux qui « voulaient recevoir les saints ordres six mois avant que de recevoir les ordres de soudiacres (*sic*), diacre et prêtre fussent entretenus dans lesdits séminaires où, en faisant une espèce d'épreuve, ils se rendraient plus capables de servir l'Eglise [3] ». C'est à ce vœu que semblent avoir répondu les premiers fondateurs des séminaires, le cardinal de Bérulle, saint Vincent de Paul, M. Olier, M. Bourdoise, etc., en prenant l'œuvre de la formation cléricale, pour ainsi dire, par son couronnement. Le décret du concile de Trente n'avait pas, d'ailleurs, la rigidité que d'aucuns lui ont prêté; il laissait grande liberté aux initiatives épiscopales sur la forme même à donner aux séminaires [4]. L'es-

1. Je préfère donner ici les éléments d'une statistique qui permet de répartir à peu près entre les divers types que je viens de signaler tous les séminaires de l'ancienne France. Sur les 150 séminaires environ qui existaient vers le milieu du dix-huitième siècle, les Jésuites en comptaient 32 en 1749 (c'est le chiffre donné par HAMY, *op. cit.*, p. 41). Après leur expulsion, leurs séminaires passèrent pour un bon nombre aux Lazaristes ou aux prêtres diocésains. A la veille de la Révolution, les Lazaristes dirigeaient une quarantaine de maisons, les Sulpiciens une vingtaine, les Eudistes une quinzaine, les Doctrinaires, sept; les Oratoriens, à peu près autant; les prêtres diocésains, une quarantaine. Cf. *L'Ami de la Religion*, 1819, p. 366 et suiv.

2. THEINER, *Histoire des institutions d'éducation ecclésiastique* (trad. Cohen). Paris, 1841, t. I, p. 316.

3. *Collection des procès-verbaux de l'assemblée générale du clergé de France*. Paris, 1778, t. II, p. 514.

4. « *Pro modo facultatum*... cum ei opportunum videbitur... etiam suprascripta si opus fuerit moderando aut augendo omnia et singula quae ad felicem

sentiel à ses yeux, c'est que les jeunes clercs reçoivent une éducation religieuse et une formation ecclésiastique[1]. Et il ne paraît pas que Rome ait jamais désapprouvé les voies et moyens suivis par les évêques de France pour doter leur diocèse d'un séminaire. A quelque type qu'ils se soient arrêtés, elle s'est déclarée satisfaite[2].

En France, comme partout, les évêques avaient d'abord à inculquer aux jeunes gens d'une vocation éprouvée les connaissances théoriques et pratiques, les vertus et les mœurs propres à l'état ecclésiastique. Mais divers moyens s'offraient à eux çà et là pour assurer à leurs séminaristes, soit la science nécessaire, soit la formation morale indispensable; ils ne formaient point leur séminaire à une époque ni dans un milieu où tout fût à créer en matière d'enseignement et ils ne firent aucune difficulté de profiter des secours que les collèges ou les facultés de théologie leur offraient pour la formation intellectuelle de leurs

hujus seminarii profectum necessaria et opportuna videbuntur decernere ac providere valeat », lit-on dans le chap. XVIII de la 23 sess., à la suite de certaines prescriptions qui ne sont pas les moins importantes.

1. « Religiose educare et ecclesiasticis disciplinis instituere. » *Ibid.*

2. Cela résulte d'abord de l'approbation donnée à la personne et à l'œuvre des premiers fondateurs de nos séminaires. Il n'est pas besoin d'insister pour saint Vincent de Paul ni pour celui que dans deux mois nous appellerons le « Bienheureux » Eudes; la leçon du Bréviaire romain mentionne même pour la fête de saint Vincent de Paul et, en son honneur, les *erecta majorum clericorum seminaria* (lectio V). L'approbation donnée par le cardinal Chigi, légat *a latere* d'Alexandre VII, au Séminaire de Saint-Sulpice n'est pas moins expressive. (LETOURNEAU, *op. cit.*, p. 363.) Un autre fait qui n'a pas moins de signification : vers 1640, Rome impose aux évêques, dans leurs bulles, entre autres obligations, celle de bâtir un séminaire; on peut voir, entre autres, Arch. Vat., *Acta consistorialia Innocent. X*, ann. 1644-1655, fos 16 (Nice), 25 (Arles), 26 (Pamiers), 42 (Aix), 47 (Vabres), 57 (Comminges), 76 (Dol); et *Act. Alex. VII*, fos 6, 16, 20, 23, 24. Or, il est à remarquer que, dès qu'un séminaire a été ouvert dans un diocèse sous quelque forme que ce soit, cette clause disparaît des bulles. On peut s'assurer de la vérité du fait en lisant les bulles rapportées dans ALBANÈS-CHEVALIER, *Gallia christiana novissima, Arles*, Arles, 1900, col. 158, 962, 996, 992; *Gallia chr. nov., Marseille*, Marseille, 1899, col. 623, 635. On verra également que cette clause est absente de la Bulle de Henri de Béthune lors de sa nomination à Bordeaux qui était déjà pourvu d'un séminaire. (L. BERTRAND, *La Vie de Messire Henri de Béthune*. Paris, 1902, t. I, p. 393.)

clercs. De là pour eux des facilités de concours qu'ils crurent ne pas payer trop cher au prix de certaines mesures d'adaptation dans l'organisation de leurs séminaires. Même pour les évêques éloignés de ces foyers d'étude ecclésiastique qu'étaient les facultés de théologie, il ne semblait pas possible de priver les clercs, qui pouvaient et voulaient s'en assurer les bénéfices, d'aller acquérir la science théologique auprès de ces hautes écoles. Et pour faciliter cette pratique, il fallut bien, bon gré mal gré, pousser à un degré inconnu de notre époque la division du travail de l'éducation ecclésiastique.

Cet état de choses donna naissance aux variétés profondes que nous venons de signaler entre nos divers séminaires français ; il suffirait à les légitimer, s'il en était besoin.

Antoine DEGERT.

REVUE DE QUESTIONS SCRIPTURAIRES.

LA PALESTINE AVANT LES HÉBREUX.

Errants au désert de Pharan ou campés dans les oasis étrangères de Qadèsh, les Hébreux guettaient l'heure de pénétrer en Canaan. Cette terre de leurs désirs les fascinait. A leurs yeux de nomades privés des douceurs de la vie, elle était une merveille de fertilité. Ceux d'entre eux qui l'avaient vue parlaient de ses champs, de ses sources, des figues, des grenades et des lourdes grappes de raisin qu'on récoltait sur ses coteaux. Mais leur convoitise ardente se refroidissait à la pensée des habitants à qui ils devraient disputer toutes ces richesses. Ils avaient le sentiment cuisant de leur infériorité. Auprès d'eux, disaient-ils, nous sommes semblables à des sauterelles.

Cette infériorité de l'Hébreu nomade vis-à-vis du Cananéen sédentaire se trahit dès les premières tentatives de pénétration par le sud : elles furent désastreuses pour Israël. Elle n'est pas moins évidente même pendant la conquête de la Terre promise. Les villes de pierre aux solides murailles, les chars lamés de fer et prompts à fondre sur l'ennemi, déroutent les gens de Josué. Ils n'osent ou plutôt ne savent les attaquer de front. Leur seule ressource, c'est la ruse, la surprise, la trahison et, par-dessus tout, une fougue désespérée au moment du combat. Un exemple montre à quel point ils étaient peu avancés. A la victoire des Eaux de Mêrôm, quantité de chars et d'attelages tombèrent entre leurs mains. Ils eussent pu profiter de cette aubaine pour compléter leur armement rudimentaire. Mais non. Ils se mirent à brûler les chars et à couper le jarret aux chevaux.

Sans doute, ils possédaient une supériorité sur leurs ennemis : celle de leur yahwéisme monothéiste. Mais c'était à peu près tout. Car, au point de vue social, le code mosaïque qui, en partie, les régissait déjà, n'était pas foncièrement différent de celui qui avait inspiré l'organi-

sation primitive du pays, code d'Hammurabi ou législation babylonienne similaire. Pour le reste, civilisation matérielle, administration des cités, procédés agricoles, pratique du commerce, sans parler du développement rituel, les Cananéens jouissaient d'une avance considérable sur les nouveaux immigrés.

Or, ici comme dans toute autre conquête, ce fut le moins civilisé, même vainqueur, qui s'éleva au degré de culture du plus civilisé, même vaincu. Israël s'adapta donc à une civilisation nouvelle pour lui. Il entra dans des cadres que d'autres avaient tracés, et c'est dans un milieu cananéen assez caractéristique que le peuple juif dut développer les qualités propres de sa race. De là découle l'importance des études sur Canaan. Certains détails de l'histoire des Hébreux ne sont éclaircis que par le recours à l'observation de la vieille souche sur laquelle le rejeton vivace fut enté.

Ayant à faire une revue des questions principales relatives à ce sujet, je les répartirai entre les sections suivantes : 1° les sources d'information ; 2° la population cananéenne ; 3° l'occupation égyptienne ; 4° la civilisation. La religion, en raison de son importance, fera l'objet d'une étude particulière[1].

§ I. — Les sources d'information.

Les sources d'information sur la Palestine avant son occupation par les Hébreux sont au nombre de quatre : la Bible, les lettres d'El-Amarna,

1. Bibliographie. — La nature de cet article me dispense de multiplier les références bibliographiques. Je me borne à citer quelques ouvrages d'une consultation facile. Le lecteur verra de lui-même dans quelle mesure et dans quel sens ils ont été utilisés ici. Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique*, t. I et II, Paris, 1895, 1897. — *Histoire ancienne des peuples de l'Orient*, 7e éd., Paris, 1905. — Winckler, *Geschichte Israels*, t. I, Leipzig, 1895. — Brugsch, *Geschichte Ægyptens*, Leipzig, 1877. — Schrader, *Die Keilinschriften und das Alte Testament*, 3e éd., Berlin, 1903. — W.-M. Müller, *Asien und Europa nach altägyptischen Denkmälern*, Leipzig, 1893. — *Die Palästinaliste Thutmosis III*, Berlin, 1907. — Lagrange, *Etudes sur les religions sémitiques*, 2e éd., Paris, 1905. — H. Vincent, *Canaan d'après l'exploration récente*, Paris, 1907 ; ouvrage indispensable pour le présent sujet. — A. Jeremias, *Das Alte Testament im Lichte des alten Orients*, 2e éd., Leipzig, 1906. — Benzinger, *Hebräische Archäologie*, 2e éd., Tubingue, 1907. — Knudtzon, *Die El-Amarna-Tafeln* (en cours de publication), Leipzig, 1907. — On trouvera un très instructif commentaire de ces documents dans P. Dhorme, *Les pays bibliques au temps d'El-Amarna*, *Revue biblique* 1908, 1909. — Steuernagel, *Die Einwanderung der israelitischen Stämme in Kanaan*, Berlin, 1901. — Dernières années de la *Revue biblique*.

les inscriptions et les papyrus égyptiens, les restes et les vestiges de l'époque cananéenne exhumés dans les fouilles.

Chacun se remémore facilement les grandes lignes des *récits bibliques* relatifs à notre sujet. C'est, dès les premières pages des livres saints, la malédiction solennelle de Canaan, fils de Cham, ancêtre éponyme du pays et du peuple, et qui, par sa destinée, devait devenir l'esclave de ses frères. L'étendue de son territoire, sa dépendance politique de l'Égypte, et non ses ramifications généalogiques, sont indiquées dans la Table ethnographique. Ses descendants apparaissent peu dans les pérégrinations des Patriarches à travers son pays. Seuls, trois ou quatre incidents : la campagne du roi d'Elam et de ses vassaux, le guet-apens de Sichem, les alliances et les aventures de Juda, se détachent vigoureusement, et nous représentent les relations, tantôt sanglantes et tantôt cordiales à l'extrême, établies dès lors entre Cananéens et Hébreux.

L'histoire de la conquête dirigée par Josué, au retour d'Égypte, de l'établissement précaire des tribus, de leur émancipation progressive sous les Juges et de leurs premières prévarications religieuses au contact de cultes séducteurs, nous plonge en plein milieu cananéen. A l'époque de Salomon, les derniers Cananéens, ceux qui n'ont pas été absorbés par Israël, sont soumis à d'écrasantes corvées et finissent bientôt par perdre leur individualité. Mais l'influence cananéenne est trop profonde pour s'évanouir avec eux. Elle pèsera toujours sur les Hébreux par la langue, — l'hébreu n'étant que le vieil idiome cananéen reçu et développé par la nouvelle population, — et plus encore par les déformations cultuelles et les infiltrations idolâtriques, qui menacent de corrompre le yahwéisme traditionnel, et contre lesquelles s'élèveront si rudement les prophètes.

Ce rapide aperçu suffit à montrer l'importance de la Bible dans ces études. Mais, est-il besoin de le dire, ses renseignements ne peuvent être utilisés en histoire qu'après une étude critique préalable. Dans le cas présent surtout, on n'aura garde d'oublier avec quelle âpreté de haine le Juif poursuit le Cananéen, l'ennemi héréditaire, et avec quelle virulence le monothéiste puritain réprouve cet idolâtre impudique. La passion politique ou religieuse même légitime ne mesurait pas ses invectives. Un historien ne voudrait point les reprendre à son compte.

Avec la Bible, le groupe de documents qui nous fait le mieux pénétrer la vie même des Cananéens, c'est la *correspondance d'El-Amarna*. El-Amarna est un petit village de fellahs, situé sur la rive droite du

Nil, à mi-chemin entre les deux villes antiques de Thèbes et de Memphis, soit à environ 300 kilomètres au sud du Caire. Ses cabanes de terre séchée couvrent en partie le site d'une capitale éphémère qui sortit du sol, en quelques années, à la voix du pharaon Aménothès IV, de la XVIII^e^ dynastie, au commencement du quatorzième siècle avant Jésus-Christ. Ce prince bizarre, à la taille fine et aux traits féminins, s'était mis en tête de transformer en une façon de monothéisme la religion de son pays. Le dieu, objet de ses préférences, était le disque solaire. Le pharaon se fit appeler « Gloire du Disque », et « Horizon du Disque » fut le nom de la jeune ville élégante où durent émigrer la cour et le gouvernement, devant le mauvais vouloir très compréhensible des prêtres thébains d'Amon dépossédé. Le temple, le palais, les demeures somptueuses ou sordides s'étaient élevés avec rapidité. Tout s'effondra de même, une fois passé le règne du réformateur. Les ruines gardèrent le dépôt des archives diplomatiques ; elles furent retrouvées fortuitement par une paysanne dans l'hiver de 1887 à 1888. Avec leurs trente-quatre siècles d'existence, ces archives de petites briques en argile desséchée défient orgueilleusement nos parchemins et nos vélins.

L'affaire était bonne pour les découvreurs et pour les acheteurs. Elle le fut moins pour les tablettes. Il y en eut d'égarées, d'émiettées, de brisées, même intentionnellement, pour multiplier les bénéfices. Enfin, après cent incidents, elles se trouvèrent dispersées entre six musées et cinq particuliers. Sur trois cent cinquante tablettes ou fragments, Berlin en possède deux cents, le Louvre, une seule, tristement étendue dans sa vitrine, sur un lit de peluche.

Ces documents, recouverts de caractères cunéiformes, sont écrits en langue assyro-babylonienne, à l'exception de trois. Dans leur presque totalité ce sont des lettres échangées entre la chancellerie égyptienne et les royaumes amis du Nord, et surtout les petites principautés syriennes de Phénicie, d'Amurru et de Canaan, alors tributaires des Pharaons. Naturellement, ce sont les lettres reçues dans les bureaux de « Horizon du Disque » qui furent retrouvées à El-Amarna. Mais parmi elles se rencontrent aussi des documents émanant du gouvernement égyptien et restés, recopiés ou revenus chez lui.

Les lettres cananéennes ont à peu près toutes le même objet : protestation de fidélité au suzerain, dénonciation des empiétements sournois et des révoltes ouvertes qui menacent les possessions égyptiennes, demandes très instantes de secours militaires immédiats pour faire face aux ennemis. En outre de ces données répétées à satiété, elles nous

révèlent, par leurs suscriptions, les noms de principautés tout à fait bibliques de Mageddo, Akko, Jérusalem, Gézer, Ascalon, et d'autres encore. Mais surtout elles dépeignent à merveille l'état d'émiettement du pays, l'apparente insouciante de l'Égypte, et l'affolement des populations au milieu des troubles incessants, affolement semblable à celui qui dut peser sur toute cette région au moment de la conquête par les Hébreux.

D'autres documents, égyptiens de provenance et de langue cette fois, fournissent de précieux détails sur l'occupation égyptienne de Canaan, à partir du quinzième siècle. Ils sont de deux sortes : des *inscriptions* ou des peintures et des *papyrus*. Les premières ont trait aux diverses campagnes entreprises par les pharaons contre les royautés et les principautés syriennes. Elles s'étalent pompeusement au grand jour sur les pylônes et les parois des temples, ou bien se déroulent dans la pénombre mystérieuse des chambres sépulcrales où avaient été déposées les momies des officiers victorieux dont elles célébraient les prouesses. C'est elles qui nous ont conservé les listes des villes et des populations vaincues, de leurs tributs fastueux ou pratiques, des campagnes renouvelées parfois d'année en année, pour étendre les conquêtes anciennes ou étouffer les révoltes. Leur style est conventionnel, rempli de boursouflures, surchargé de poncifs protocolaires. Tel pharaon, casanier ou médiocrement heureux dans ses guerres, n'hésitait pas à copier sous son nom les listes d'un de ses devanciers, et à se donner ainsi un faux air de conquérant. Aussi l'historien doit-il souvent pratiquer des coupes sombres pour en extraire un détail qui mérite d'être retenu.

Deux papyrus d'un aspect tout différent permettent en plus de jeter un coup d'œil d'ensemble sur l'état général du pays. L'un est un roman de la XII[e] dynastie (vers le vingtième siècle). Il raconte les aventures d'un Egyptien fugitif, qui gagne les douars des nomades, puis le territoire des sédentaires palestiniens. L'autre date, à la vérité, d'une époque où nombre d'Hébreux étaient déjà établis en Palestine. Il appartient à l'époque de Ramsès III (vers 1200), qui sauva l'Egypte des Philistins en les jetant sur Canaan. Mais, à l'occasion des voyages d'un fonctionnaire et de leurs péripéties amusantes ou tragiques, il trace, de l'état du pays, un tableau qui devait être sensiblement le même quelques années plus tôt.

Les informations les plus nouvelles et les plus variées, mais aussi les plus difficiles à interpréter, proviennent des *fouilles* exécutées de nos jours en Palestine. Depuis une vingtaine d'années, les Anglais, les

Autrichiens, les Allemands et les Américains ont dépensé des sommes considérables pour écarter les décombres séculaires qui recouvraient les ruines d'anciennes villes bibliques. En France, le grand public ne s'intéresse pas assez à la Bible pour qu'on ose espérer un engouement, même passager, capable de fournir des ressources en vue de semblables travaux. Mais seul l'argent manque, car on trouverait aisément chez nous des directeurs de fouilles. Qu'il me suffise de rappeler que Gézer, dont l'exploration savamment conduite fait l'orgueil du *Palestine Exploration Fund* et l'honneur de M. Macalister, a été identifiée par M. Clermont-Ganneau, et repérée par l'Ecole biblique française de Jérusalem.

Cette haute émulation, à laquelle nous ne pouvons nous associer que par notre sympathie et nos regrets, a déjà donné des résultats très heureux. Les principaux chantiers ont été ouverts à Lachis, Megiddo, Taannakh, Gézer, Samarie, Jéricho et dans quatre autres sites moins clairement identifiés. Jérusalem ne semble pas encore avoir livré l'argument topographique de la situation vraie de Sion ; mais des fouilles importantes y ont révélé le trajet méridional d'un mur ancien. Partout, sous la terre qu'il faut acheter à de rapaces propriétaires si elle est capable de produire, sous les vestiges modernes, arabes, grecs, israélites, on est parvenu à exhumer les ruines des vieilles cités cananéennes : pierres levées, forteresses, murailles, citernes et pressoirs, poteries, idoles domestiques, etc., et, mêlés à tous ces restes des choses, les restes de ceux à qui elles ont servi.

Des journaux de fouilles, des plans, des reproductions multiples fixent le souvenir et les résultats des travaux. Leur interprétation, commencée sur place, est reprise et poursuivie dans les cabinets des savants. Et c'est la besogne peut-être la plus délicate, car toutes ces ruines sont muettes. A part quelques tablettes du genre de celles d'El-Amarna trouvées à Lachis et surtout à Taannakh, elles n'ont encore fourni aucune inscription, aucun document épigraphique en place. La chronologie des diverses strates de ruines, qui représentent parfois autant de villes renversées et reconstruites, est basée sur les types de poterie, la nature de l'appareil des constructions, le mode d'inhumation. Pour les sanctuaires à stèles sacrées, à autels, à nécropoles d'enfants, la Bible donne des éclaircissements inappréciables. Grâce à l'aide mutuelle de ces textes et des découvertes, la vie des Cananéens s'ébauche moins froidement à nos yeux, et leur religion se découvre à nous dans la vivacité de sa croyance, la cruauté de ses sacrifices et les désordres de ses rites voluptueux.

En somme, ces quatre sources d'information ne nous laissent pas au dépourvu s'il s'agit de retracer l'histoire de la population palestinienne antérieure aux Hébreux.

§ II. — La population.

La Syrie n'est qu'une longue et étroite bande de terrain, resserrée entre le désert et la Méditerranée. A ses extrémités, florissaient les deux grands centres des civilisations continentales antiques : les plaines de l'Euphrate et la vallée du Nil. Elle était sillonnée par les routes qui rattachaient Babylone à Memphis, et elle ressemblait à un immense carrefour où se côtoyaient les races les plus diverses. Aussi, la population de la Palestine fut-elle toujours assez mélangée.

A l'époque cananéenne, et même jusqu'à l'invasion israélite, les peuplades primitives subsistaient encore. Plusieurs de leurs groupes sont énumérés par la Bible : ce sont les Rephaïm, les Nephilim, les Anaqim, les Zuzim, les Zamzumim, les Emim, les Horim. Leur origine se perdait dans les temps anciens, et, à ce lointain recul, quelques-uns d'entre eux gagnèrent par la suite une taille de géants. On les donne parfois pour les autochtones du pays. Ce peut être vrai de certains. Mais, dans l'ensemble, c'est peu vraisemblable. Ils existaient encore, en effet, après le vingtième siècle avant notre ère, à l'est du Jourdain, et après le quatorzième, à l'ouest. Dans ces deux régions, ils ne disparurent que sous les attaques de peuples de formation récente, à l'est, de Moab et d'Ammon, à l'ouest, des Hébreux. Dans ces conditions, ils représentaient plutôt les survivants des populations historiques antérieures aux Cananéens ou contemporaines de leur domination.

De plus, à considérer leurs appellations de groupes, et surtout celles de quelques clans particuliers (Shéshay, Ahiman, Tolmay, clans des Anaqim d'Hébron), on résiste difficilement à l'impression que beaucoup étaient déjà des Sémites. Ils pourraient être rattachés au mouvement qui se produisit dès avant le trente-cinquième siècle. De grands conquérants babyloniens, comme Sargon d'Akkad, pénétrèrent alors jusqu'à la Méditerranée; des bandes de colonisateurs suivirent sans doute les armées, et, de proche en proche, gagnèrent les territoires du littoral. Au sud aussi, et à l'est, il faut envisager comme très probables, dès cette époque, des infiltrations ou même de véritables immigrations de nomades arabes. Les vieux monuments égyptiens qui remontent à cette période lointaine montrent déjà des types sémitiques. C'étaient

des Bédouins que la rapacité ou le besoin jetaient sur les cantons fertiles du Delta. Ils ne respectaient pas plus que l'Égypte policée les régions palestiniennes, riches, elles aussi, en produits du sol, et moins bien défendues. Sûrement des clans y dressèrent leur tentes; d'autres devinrent plus ou moins sédentaires. Pareil mouvement se produit aujourd'hui encore. Tout invite à penser qu'il en était déjà ainsi aux temps les plus reculés.

A ces premiers éléments se substituèrent en partie et en partie s'accolèrent les Cananéens, dont l'origine sémitique n'est pas douteuse. Ils venaient du bassin de l'Euphrate, et très probablement de la région voisine du golfe Persique. Là, s'étalaient de larges plaines, rendues prodigieusement fertiles par la canalisation et le drainage. Elles étaient un abondant réservoir de population. Cette richesse en hommes, les uns l'expliquent par la facilité de la vie due à la richesse du sol; pour d'autres, l'extraordinaire fertilité du pays aurait périodiquement excité les convoitises des Arabes voisins que leurs maigres terres ne pouvaient plus nourrir, et ainsi des bandes d'affamés seraient venues tour à tour chasser plus loin ceux qui s'étaient assez longtemps repus Quelque théorie que l'on embrasse, le rôle de la Basse-Chaldée comme point de départ de colonisation est reconnu. Un rameau cananéen, les Phéniciens, prétendait pouvoir préciser le lieu de son origine et le placer au sud de ces plaines, sur le rivage occidental du golfe Persique. Mais la masse des Cananéens partit sans doute des plaines. Ils suivirent la route parcourue plus tard par Abraham : la vallée de l'Euphrate, le plateau d'Alep, et le fond ou les bords de la longue dépression qui, d'Antioche à Aqabah, suit le littoral méditerranéen. Au terme de leur migration, ils peuplèrent la Palestine actuelle. Leurs plus forts contingents s'établirent entre la Méditerranée et le Jourdain. Hébron, au pouvoir des Anaqim, marquait le commencement des territoires du sud où ils n'étaient pas tout à fait maîtres. Au delà du Jourdain, ils étaient moins nombreux, car les peuplades précananéennes, ainsi qu'on l'a dit plus haut, ne furent anéanties que par Moab et Ammon, devenus tous deux sédentaires assez longtemps après l'invasion des Cananéens.

Fixer une date à ce mouvement n'est pas chose aisée. Du reste, il ne saurait s'agir ici que de période, non d'un court espace de temps. Une immigration, en effet, surtout si elle procède par pénétration progressive, ne ressemble point à une armée en marche. A côté des hordes compactes qui lui donnent son unité, se meuvent des groupes plus ou moins dépendants, qui élargissent l'aire de l'invasion et en prolongent la

durée. Sous le bénéfice de cette observation, on peut affirmer qu'au vingtième siècle l'afflux cananéen en Palestine avait cessé. Vers cette date, y arrivait le clan d'Abraham. Il y chemine paisiblement, sans se heurter à des occupants jaloux. Aussi considère-t-on à juste titre sa migration comme marquant la limite entre le mouvement cananéen, qui est clos, et le mouvement araméen, qu'il inaugure. Environ six siècles plus tôt, soit vers le vingt-sixième siècle, les Phéniciens s'établissent sur la côte. Ils étaient apparentés aux Cananéens, et semblent être venus les rejoindre à la suite de bouleversements sismiques qui désolèrent leur première patrie. Leur position assez défavorable le long de la mer indiquerait que l'intérieur était déjà peuplé par leurs congénères. Enfin, vers le trentième siècle, au témoignage des fouilles, des populations sémitiques occupaient certains sites palestiniens, Gézer par exemple. Comme ce pourraient être, à la rigueur, les Sémites précananéens, on est fondé à croire que les premières tentatives de pénétration et d'établissement des Cananéens seraient à placer après le trentième siècle.

A dater de la fin du seizième siècle, ils sont de moins en moins tranquilles dans leur possession. Les Egyptiens les soumettent à une sujétion tout d'abord assez étroite. Puis, surtout, de nouveaux envahisseurs venus du Nord entament leur territoire. Les Amorrhéens les prennent, semble-t-il, à revers, par les plaines du Bashan. Les Hittites, usant de la guerre et de l'intrigue, finissent par occuper, plus ou moins de connivence, ici avec l'Egypte, là avec les indigènes, quelques places de la région galiléenne, voire même du sud, puisque Hébron aurait abrité l'une de leurs colonies.

Mais la question la plus curieuse et la plus intéressante qui se pose ici est de savoir si, dès cette époque, entre l'émigration en Egypte des fils de Jacob (vers le dix-huitième siècle) et le retour sous la direction de Josué (vers 1240), il n'aurait pas existé des groupes hébreux déjà mêlés aux Cananéens. A lire les récits bibliques seuls, cette question ne surgirait pas. Pour l'écrivain sacré, les mouvements de population s'opèrent avec une extrême simplicité et dans un ordre très serré. Le peuple hébreu se réduit à la descendance peu nombreuse d'Abraham par Isaac et Jacob; les fils de ce dernier vivent unis autour de leur père. Après leur transplantation en Egypte et leur développement rapide, ils reviennent en Canaan, bon gré mal gré, classés, enrégimentés, en une colonne unique qui s'avance sans perdre un bataillon ni semer de traînards. Or on a relevé, dans les documents égyptiens de la période antérieure à l'arrivée des Hébreux en Canaan, diverses indications qui, de

prime abord, sembleraient ne pas rentrer dans ce cadre si fermement dressé. Les listes des pharaons Thoutmosis III (vers 1500) et Ramsès II (env. 1340-1275) signalent une ville ou contrée palestinienne du nom de Yacob-el, qui rappelle étrangement le patriarche Jacob. Les lettres écrites à Aménothès IV (env. 1385-1368) par Abdihiba, roi de Jérusalem, mentionnent des fauteurs de troubles appelés Habiru; ne seraient-ce pas les Hébreux? Séti I (vers 1350) et Ramsès II soumettent un pays d'Aseru, qui se trouve occuper justement le territoire de la tribu d'Asher. Enfin Minephta (après 1275), qui serait le pharaon de l'Exode, se vante d'avoir anéanti, parmi ses ennemis cananéens, un Israïlu, qui serait un Israël déjà fixé, alors qu'à cette époque Josué prenait tout au plus ses dispositions pour entrer en Canaan. Ces quatre indications tendraient donc à établir que *des* Hébreux, distincts sinon indépendants totalement du groupe principal séjournant dans la terre de Goshen, étaient dès lors installés dans le pays où leurs frères devaient les rejoindre bien des années plus tard.

La narration biblique ne récuse point *a priori* de pareils faits. Son tableau de l'Exode et de la conquête de la Terre promise est une ample synthèse d'où maint détail a disparu. Du reste, la Bible ne raconte pas *toute* l'histoire des Hébreux. Les découvertes d'Egypte, d'Assyrie et de Palestine ont révélé à leur sujet des choses dont elle ne parlait pas. L'historien doit s'ingénier à faire rentrer ces renseignements nouveaux dans le cadre des récits bibliques. Il ne le peut qu'en écartant les lignes en apparence très rigides de synthèses fatalement incomplètes.

Il ne paraît donc pas impossible, encore que la Bible n'en parle point, qu'il y eût déjà des groupes d'Hébreux en Canaan. Essaimés au premier passage des Patriarches, ou échappés à l'oppression égyptienne, ou encore ayant réussi, avant la horde principale conduite par Moïse, puis par Josué, à se faufiler chez les Amalécites et les Cananéens, ils auraient formé de petites colonies d'attente au cœur et plutôt sur les confins de la Terre promise. Cette immigration fragmentaire d'aventuriers indépendants n'est même pas improbable, si l'on imagine un instant les flottements, les à-coups, les dislocations momentanées qui se produisent dans une masse de nomades en migration, sans parler des convoitises toujours en éveil qui jettent des individus ou des tentes entières hors de leur tribu, pour saisir au passage une occasion heureuse.

Ces conjectures sont plausibles. Mais les faits allégués plus haut d'après les documents égyptiens en font-ils des réalités? Pour ce qui est

des deux termes Yacob-el et Israïlu, dont la lecture n'est pas contestée, leur relation lexicologique avec le double nom Jacob-Israël du patriarche fils d'Isaac saute aux yeux. Par contre, il n'est pas moins indubitable que ces noms ne sont pas exclusivement hébreux, car des tablettes cunéiformes de l'époque d'Hammurabi (vers 2000) ont fourni, à tout le moins, le nom babylonien de Ya'qub-ilu. Leur présence comme noms de villes ou de région n'implique donc pas nécessairement l'existence d'Hébreux de ce nom en Canaan, à cette époque. La question du pays d'Aseru semble un peu moins claire. Il est en effet extrêmement singulier que sa situation géographique, telle qu'elle peut être déduite des documents, coïncide avec le territoire qui, d'après l'histoire israélite postérieure, était occupé par la tribu d'Asher. Que ce soit là une simple coïncidence, qu'il y ait eu de la part du peuple quelque déformation intentionnelle du nom de la tribu pour le mieux harmoniser avec le nom antique du pays qu'elle occupait, qu'un clan hébreu s'y fût installé avant l'Exode et eût perpétué le nom du pays en se l'attachant, ce sont là trois hypothèses entre lesquelles aucune raison n'oblige à faire un choix décisif. Disons aussi que cette lecture Aseru a été contestée.

La question des Ḫabiru dénoncés par Abdiḫiba semble être entrée dans une période d'accalmie. On n'admet plus que ces Ḫabiru fussent purement et simplement les Hébreux de Josué. L'hypothèse de leur parenté cosséenne ne semble pas davantage avoir accru le nombre de ses partisans. Le nouvel éditeur des lettres d'El-Amarna admet à peu près sans hésitation l'identité du terme ḫabiru avec le nom 'ibhriyi. Mais les Hébreux ne seraient qu'une fraction d'un plus grand peuple hébreu dont les premières tentatives de pénétration en Canaan auraient été engagées par les Ḫabiru d'Abdiḫiba, les dernières, par les Hébreux israélites[1].

1. Malheureusement, l'existence d'un peuple Ḫabiru n'est pas plus prouvée que celle d'un peuple SA.GAZ = Ḫabbatu. Ḫabbatu et Ḫabiru me semblent être deux appellatifs cananéens, appropriés par l'usage à une certaine population, et devenant à la longue l'équivalent de gentilices, observation qui suffit à expliquer la présence relativement rare du déterminatif *ki* après ces mots. Or, la racine cananéenne *ḫabar* correspond à la racine hébraïque *'br*, sous sa forme verbale *'ābhar* ou sous sa forme nominale *'ēbhér*. Ḫabiru pourrait donc avoir servi à désigner soit les gens qui passaient le fleuve du Jourdain pour commercer ou pour piller, soit plutôt les habitants de l'*'ēbhér*, de l'au delà jordanien. En faveur de cette seconde conjecture, il est bon de noter que le pays au delà du Jourdain s'appela, aux époques récentes, Pérée, Transjourdaine, Oultrejourdain. Les dénominations locales étant tenaces en Orient,

Tels étaient donc les divers éléments de l'antique population palestinienne : dès avant le trentième siècle, des peuplades sémitiques ; après le trentième siècle et jusque vers le vingt-cinquième, des immigrations cananéennes formant masse ; à partir du seizième au moins, des colonies amorrhéennes et hittites ; enfin, pendant toute la période étudiée, des passages de nomades peu nombreux, Bédouins arabes, pasteurs hébreux ou autres, qui se bornent à razzier ou à traverser le pays, mais sans s'interdire ici ou là des établissements plus ou moins durables.

§ III. — L'occupation égyptienne.

Les heurts produits par les premières rencontres de ces populations rivales nous échappent en grande partie. Il n'en va plus de même lorsque entre en scène la grande et antique monarchie de la vallée du Nil. Désormais Canaan appartient à l'histoire. Pas n'est besoin de retracer ici par le menu les péripéties de la conquête égyptienne. J'en indiquerai seulement les grandes lignes et je m'efforcerai de dégager surtout les éléments capables d'avoir exercé une action profonde sur le pays destiné aux Hébreux.

Il n'est pas invraisemblable que dès la VI[e] dynastie (vers le vingt-cinquième siècle avant Jésus-Christ) l'Egypte eût déjà occupé la portion sud de la plaine philistine. A la XII[e] (vers le vingtième siècle), elle luttait encore dans la même région du littoral où les Asiatiques occupaient aussi quelques ports. Mais il faut descendre jusqu'après 1600 pour enregistrer une offensive vigoureuse, celle de la XVIII[e] dynastie. Lancés à la suite des Hyqsos, dits rois pasteurs, qu'ils viennent enfin de refouler hors du Delta, les pharaons pénètrent en Canaan et en Syrie.

serait-il téméraire de supposer que l'appellation récente a simplement traduit une appellation antique « 'Ebhér » de cette région ? (Cf. le *'ébher hannahar* de l'époque perse, et les expressions similaires minnéenne et assyrienne). A l'appui de cette hypothèse qui fait de *'ibhriyi* le vestige d'un appellatif, il faut rappeler que la dénomination d'« Hébreux » était surtout employée par les non-Juifs, alors que les Juifs se nommaient eux-mêmes plutôt Benê-Israel, Benê-Juda, Beth-Joseph, etc.

Donner à Ḫabiru le sens de « nomades », par opposition à « sédentaires », semble moins bien cadrer que la conjecture précédente avec le fait que les Ḫabiru ne sont nommés qu'à Jérusalem, dans nos textes actuels. Au surplus, cette signification n'est peut-être pas très solidement appuyée par les sens courants de *'ăbhar*, moins encore par ceux de *ebêru*. (Cf. *Revue Biblique*, 1909, p. 72.)

Ils y seront maîtres, non sans de nombreuses interruptions cependant, jusque vers 1200. Ahmosis I, fondateur de la dynastie et vainqueur des Hyqsos, avait battu dans le voisinage de Bersabée ceux qui s'y étaient retranchés. Mais Amenophis I, Thoutmosis I et surtout Thoutmosis III (vers 1500) poussèrent jusqu'à l'Euphrate leurs armées victorieuses. Thoutmosis III remporta à Megiddo une victoire décisive, à la suite de laquelle fut sculptée à Thèbes une liste des cent dix-neuf villes et pays vaincus, document des plus importants pour la connaissance de la Syrie méridionale. Vers 1400, à l'époque des lettres d'El-Amarna, les pharaons font preuve d'une indolence funeste à leur autorité. Celle-ci n'est ressaisie avec vigueur que grâce à l'intervention énergique de la XIX^e^ dynastie : le fondateur, Séti I (vers 1350), bat les Shaousou ou Bédouins pillards du Sud palestinien. Ramsès II-Sésostris (environ 1340-1275), brise la force hittite à Qadèsh, au nord de l'Anti-Liban, et conjure ainsi une nouvelle invasion. Cet élan ne dura point. Son successeur Minephta (après 1275), sous lequel eut peut-être lieu l'Exode des Hébreux, ne guerroie plus guère que dans le pays de Canaan. Avec la XX^e^ dynastie, nouvel effort de l'Egypte : Ramsès III (vers 1200) arrête tant bien que mal les hordes des Philistins et autres peuples de la mer. Mais dès lors les Hébreux sont déjà en Palestine, et l'autorité des pharaons devait ne plus y être qu'un souvenir, car il ne semble pas que les tribus aient eu à lutter contre d'autres ennemis que les petits rois indigènes.

Les succès militaires éclatants des Egyptiens ne doivent pas faire illusion sur l'étendue territoriale de leurs conquêtes. Bien qu'ils aient porté leurs armes jusqu'aux rives de l'Euphrate, en réalité ils ne possédaient, comme pays vraiment soumis, que Canaan, la Phénicie et quelques cantons au delà des vallées du Jourdain et du Litany. Tout ce qui était situé au nord formait une marche nominalement soumise, payant parfois le tribut, offrant parfois des présents, mais le plus souvent en révolte sourde ou en guerre déclarée.

Ce qui favorisa la soumission de Canaan à l'Egypte, ce fut d'abord sa proximité ; en quelques jours, par mer ou par terre, les soldats égyptiens survenaient chez les mutins et les ramenaient à la raison. Mais ce fut surtout peut-être le morcellement des principautés palestiniennes. Toute ville un peu importante formait un minuscule royaume. Rien que par les lettres d'El-Amarna nous en connaissons une vingtaine. Chacune, semblable à une petite capitale, groupait autour d'elles des bourgs et des villages. De l'une à l'autre, se formaient parfois des ligues temporaires contre un ennemi commun ; plus encore des compétitions haineuses,

avec les dénonciations secrètes auprès du pharaon ou les hostilités déclarées. Ces rivalités avaient en grande partie leur germe dans le caractère composite de la population. A eux seuls les Cananéens se seraient sans doute coalisés, comme jadis, quand ils sollicitaient l'appui des Babyloniens contre l'Egypte. Mais, inquiétés et dépossédés par les Amorrhéens et les Hittites, molestés par les bandes de nomades envahisseurs, partagés entre l'obéissance aux Egyptiens et la complaisance pour leurs nouveaux maîtres, ils avaient perdu toute cohésion.

De cette effervescence et de ces divisions, le pharaon tirait un heureux parti pour son gouvernement. Ses préfets inspecteurs avaient la haute main non seulement sur les gouverneurs locaux choisis par lui parmi les indigènes, mais sur ceux qui, gardant le titre de rois, revendiquaient pour eux-mêmes quelque droit personnel sur leur étroit domaine. Une gendarmerie locale, composée en partie de mercenaires étrangers, circulait dans le pays par petits groupes, d'une garnison à l'autre. Elle était mise à la disposition des gouverneurs et des rois fidèles. Mais on redoutait par-dessus tout l'arrivée des réguliers égyptiens, archers et charriers, car ils avaient la poigne plus dure que les gendarmes obligés à vivre au milieu du pays. Les uns et les autres assuraient la soumission des sujets; ils s'efforçaient de diminuer l'insécurité quasi proverbiale des routes; ils surveilllaient aussi et provoquaient au besoin la rentrée des impôts. Ceux-ci consistaient en produits du sol, en métaux bruts et ouvrés, en pierres utiles, en bétail, en corvées, en jeunes filles pour les harems. La consignation d'otages était une pratique fréquente; elle hâtait le payement des redevances, et maintenait dans le devoir les rois dont les enfants étaient retenus et élevés en Egypte. Comme sièges de garnison et comme lieux de perception des impôts, le gouvernement de la métropole avait aménagé des « places royales », sortes d'enclaves plus égyptiennes, disséminées par le pays, aux endroits propices. Là vivaient des colonies de fonctionnaires et de soldats, originaires des bords du Nil; les courriers y relayaient; et les gouverneurs indigènes y accomplissaient les formalités à demi religieuses de la prestation du serment de fidélité au suzerain.

Les mailles de ce réseau administratif étaient donc tout à la fois assez larges pour ne pas étouffer la vie et la prospérité de Canaan, et assez solides pour y maintenir une soumission moyenne. Quand elles se relâchaient par suite de la négligence des pharaons ou des embarras que leur suscitaient les Ethiopiens et les Lybiens, le pays se laissait aller à des velléités d'indépendance d'ailleurs presque aussitôt réprimées.

Naturellement, cette mainmise d'un grand empire sur un petit pays, voué à l'émiettement par la diversité de ses habitants et par sa constitution géographique, ne pouvait, somme toute, que lui être profitable. L'Egypte avait tout intérêt à favoriser l'agriculture et à faciliter les transactions. Aussi peut-on entrevoir que sa longue occupation de la Palestine y ouvrit une ère de prospérité. Toutefois, la richesse semble s'y être développée surtout le long des grandes routes par où cheminaient les caravanes, dans la plaine côtière de Gaza au Carmel, dans la vaste plaine étendue de Caïffa au Tabor, le long de la côte phénicienne et dans la direction de Damas. C'est sur ce parcours que se dressaient les villes les mieux construites, celles qui tinrent si longtemps les Hébreux en échec : Gaza, Lachis, Askalon, Gézer, Jaffa, Akko, Megiddo, Taannakh, Yibleam, Beisan, Haçor. Plusieurs d'entre elles, déjà ouvertes à l'exploration, ont livré de nombreux restes cananéens et égyptiens qui ne laissent aucun doute sur l'estime qu'on avait dès lors de leur importance commerciale ou stratégique.

La partie centrale du pays, ce long massif montagneux qui s'élève lentement de la plaine de Yizreël à Hébron, fut peut-être moins favorisée. Les troubles à l'époque d'El-Amarna semblent y avoir rencontré une répression plus patiente et plus indécise qu'ailleurs. La population y était sans doute moins dense et moins riche, les villes moins nombreuses et en tout cas, dans l'ensemble, moins importantes que celles des plaines. Cette situation, relativement moins prospère et moins forte de cette portion de Canaan, explique en partie les succès qu'y remportèrent assez vite les Hébreux, à la conquête, tandis que les plaines leur furent les unes longtemps, les autres toujours, fermées.

La portion méridionale de cette contrée, futur territoire de Juda, était particulièrement exposée aux incursions des Shaousou. Les pharaons paraissent l'avoir considérée comme un repaire de ces Bédouins pillards. Ils y entreprirent à mainte reprise, et cela dès le début de leur action en Syrie, des campagnes soudaines et rapides. Ils ne pouvaient se hasarder plus avant dans le pays sans s'être assurés que ces hardis partisans, parmi lesquels étaient sûrement des restes des Hyqsos, ne se jetteraient pas sur leurs derrières ou sur leurs frontières dégarnies. Aussi est-il assez singulier que dans la liste de Thoutmotis III, signalée plus haut, il n'y soit vraisemblablement pas fait mention de villes conquises dans ce canton. La meilleure explication de ce fait serait qu'il était déjà annexé à la couronne égyptienne. En tout cas, comme on l'a remarqué, les territoires des deux royaumes de Juda et d'Israël étaient

donc déjà séparés politiquement dès 1500 avant Jésus-Christ. Il y a tout lieu de penser que cette séparation séculaire ne fut pas sans rendre plus lente et plus précaire l'union des deux territoires sous David et Salomon, plus rapide et plus définitive leur séparation à la sécession des dix tribus.

§ IV. — La civilisation.

Ces longues et actives relations de l'Egypte avec Canaan laissèrent dans ce pays de nombreuses traces. Par les caravanes, par le cabotage sur la côte, par les expéditions très fréquentes, par les colons ou commerçants établis, par les fonctionnaires résidants, par la vente et la diffusion des produits de son industrie, la civilisation égyptienne s'insinuait incessamment. Aussi ne pratique-t-on presque aucune fouille que l'on n'en retrouve des restes : scarabées d'émail ou de pierres précieuses, amulettes, vases d'albâtre, intailles, bijoux d'or, pectoraux en ivoire, parures élégantes, statuettes d'Osiris, de Ptah et d'autres divinités tutélaires, magots grotesques de Bès ventrus, sépultures particulières, le tout s'échelonnant sur plusieurs siècles, depuis les temps antérieurs à la conquête jusqu'en pleine période hébraïque.

Mais ces restes, si nombreux soient-ils, nous ne savons à qui ils ont appartenu, car ils ont été découverts dans les villes où la population indigène était fortement mélangée d'éléments égyptiens; ils pourraient fort bien être moins abondants dans les villes de l'intérieur. On avouera d'ailleurs que leur circulation, même supposée intense, et leur emploi, même habituel, n'aurait pas modifié profondément les habitudes d'esprit des Palestiniens.

Il y a donc plus d'importance à signaler certaines influences artistiques sur la main-d'œuvre cananéennne, soit dans les menus objets de culte, soit dans la décoration et le mobilier. Nous aurons à noter aussi, en parlant de la religion, quelques infiltrations égyptiennes : Amon entra dans le Panthéon cananéen; nombre d'idoles portatives attestent la vogue de certaines divinités égyptiennes. Mais, en tout cela, il put y avoir beaucoup de flatterie à l'égard du pharaon tout-puissant. Et, au surplus, n'assimilait-on pas les dieux de nature semblable : Amon à Shamash, Isis à la Baalat? En somme, il n'est pas possible de constater une influence profonde de l'Egypte sur Canaan. La différence des races, l'état de sujétion de l'une vis-à-vis de l'autre, suffisent à expliquer cette absence.

Si l'on considère maintenant la civilisation babylonienne, son in-

fluence s'accuse plus ample que celle de son émule de la vallée du Nil. L'influence dans le domaine matériel est aussi sensible. Les Cananéens s'habillent à la babylonienne : barbe et cheveux longs, yeux et joues fardés, lourdes robes d'un tissu épais orné de raies, d'étoiles, de galons aux couleurs voyantes. Leurs villes sont entourées d'ouvrages de défense dont le modèle ne se retrouve que dans les forteresses des régions montagneuses des vallées de l'Euphrate et du Tigre. Les formes de l'inhumation, l'attitude du cadavre, la composition de son mobilier funéraire, nous ramènent aux usages des mêmes régions, non à la pratique de l'embaumement comme en Egypte. Les menus objets sont, il faut l'avouer, très peu nombreux, pour la période antique, les villes fouillées étant presque toutes situées en zone égyptienne. Mais l'influence qu'on peut reconnaître dans l'importation de bibelots utiles ou de luxe est loin d'égaler celle qui s'exerçait sur ces pratiques et ces institutions liées à la vie même du peuple.

Dans un domaine qu'on pourrait appeler intellectuel, Canaan relève aussi de Babylone. Il lui emprunte sa langue : l'assyro-babylonien; son écriture : les cunéiformes; ses procédés : la brique d'argile et le qalam de matière dure. Et cela, non seulement pour les relations internationales, ainsi qu'en témoignent les lettres d'El-Amarna, mais encore pour les relations privées, comme en font foi les tablettes de Taannakh. Ce fait, très remarquable, d'une langue s'imposant à toute l'Asie antérieure doit être toutefois interprété avec modération. Il ne peut s'agir, en effet, d'une langue usuelle. Elle était employée par la chancellerie égyptienne; mais, cela va de soi, elle n'était point parlée en Egypte. Elle ne l'était pas davantage, au moins couramment, en Palestine. Dans les lettres de ce pays se trouvent assez souvent des gloses : un terme babylonien obscur était immédiatement expliqué par son équivalent cananéen. Il existait donc concurremment deux langues : la langue littéraire écrite et la langue vulgaire. Celle-ci n'était qu'un dialecte de l'autre, mais peut-être déjà assez lointain. On aurait pu l'écrire, puisqu'on en écrivait quelques mots, à l'occasion. Mais ce n'était pas l'usage. Chez nous, non plus, les patois français ne s'écrivent point, de façon courante, mais seulement le français littéraire. Il en fut de même au moyen âge; on parlait roman, mais on écrivait en latin.

Du reste, ce même phénomène d'expansion d'un idiome unique dans l'Asie antérieure se reproduisit quelque huit siècles plus tard. Au sixième siècle avant Jésus-Christ, l'araméen sera la langue officielle de la portion occidentale de l'empire perse, depuis Babylone jusqu'à Elé-

phantine, à la frontière méridionale de l'Egypte. Les mêmes circonstances dans le même milieu ont reproduit le même résultat.

Il n'exista point de royaume araméen pour imposer pareille uniformité. Il n'est pas davantage nécessaire d'imaginer un empire babylonien asiatique durable pour rendre compte du fait qui nous occupe. Que les seigneurs d'Akkad, de Lagash et de Babylone et les princes élamites aient poussé des pointes victorieuses, au moins du trente-cinquième siècle au vingtième, jusqu'au rivage méditerranéen, c'est plus que vraisemblable ; qu'ils aient revendiqué la possession de ce vaste empire occidental, c'est certain. Mais qu'ils y aient régné effectivement de longues années, imposant leur langue et leur civilisation à des vaincus, c'est improbable, ou, à tout le moins, ce n'est pas prouvé.

Pour expliquer l'influence babylonienne, il suffit de songer que la majeure partie de la population de Canaan tirait son origine des pays où florissait cette civilisation. Ce qu'ils en emportaient dans leurs migrations, en fait de conceptions religieuses et mythologiques, de pratiques rituelles, d'institutions sociales, de langue particulière, constituait un ensemble de civilisation fortement teinté de babylonisme. Même à la période sédentaire, quand tous ces éléments se développaient dans un milieu géographique, économique et politique, nouveau, leurs attaches originelles pouvaient s'amincir ; elles n'étaient jamais rompues. Aussi, même si dès lors ils n'emportaient point avec eux la connaissance de la langue savante et le secret de ses signes, étaient-ils du moins préparés par leur origine à les recevoir et à les employer. Le jour où, à la faveur d'une conquête babylonienne plus brillante, et plus encore par les lentes mais incessantes allées et venues des caravanes babyloniennes, les scribes leur avaient présenté l'unique moyen d'entretenir des relations utiles avec de plus civilisés, et de donner à leur organisation plus ou moins avancée l'appoint de l'indispensable instrument qu'est une langue déjà en circulation, ils ne pouvaient hésiter. Mais ce fut l'œuvre des siècles. Les Cananéens avaient émigré de la Basse-Chaldée après le trentième siècle ; ce n'est qu'au quinzième que nous les trouvons en possession de la langue savante qu'ils ne comprennent qu'imparfaitement. L'avaient-ils oubliée? L'avaient-ils mal apprise? On ne sait.

Une autre civilisation, aussi intense et aussi expansive que les civilisations égyptienne et babylonienne, et, semble-t-il, plus fine et comme plus aristocratique qu'elles, commençait à pâlir au moment où l'Egypte se jetait sur l'Asie : c'était celle du monde égéen, Grèce, Crète, Archipel et extrémités occidentale et méridionale de l'Asie Mineure. Elle avait

déjà, sans doute depuis un certain temps, pénétré en Canaan par l'intermédiaire des courtiers phéniciens. Mais le réveil de l'Egypte après l'obscure période de l'oppression des Hyqsos avait donné un essor merveilleux aux relations continentales et surtout maritimes dans le bassin oriental de la Méditerranée. En Crète, en Grèce, on trouve des traces de la XVIII^e^ dynastie, celle de la conquête syrienne. El-Amarna recélait dans ses ruines des vases crétois. L'engouement dont jouit alors l'art égéen retarda l'influence égyptienne proprement dite sur Canaan vaincu. Il semble, en effet, qu'entre la période d'influence babylonienne et celle d'influence égyptienne, il faut placer une période où la céramique, plus élégante de galbe et de décoration et d'une technique plus habile, trahit l'importation de modèles égéens. Mais ici, moins encore peut-être que pour l'Egypte, il y aurait à constater des influences religieuses, morales ou sociales.

Et pourtant, à voir ainsi les peuples les plus éloignés par leurs contrées, les plus disparates par leurs races, les plus divers par leur développement, entrer en perpétuel contact par les guerres et surtout par des relations commerciales constantes, peut-on supposer qu'ils n'échangeaient rien de leurs idées? Qu'on s'imagine ce que devaient être dans les bazars de l'intérieur et sur les grèves, près des vaisseaux tirés sur le sable, les conversations de ces *globe trotters* des vingt-cinquième ou quinzième siècles avant Jésus-Christ. Quand ils avaient échangé leur pacotille, l'Egéen bavard, le Phénicien retors, l'Egyptien souriant, le Cananéen épais, le Babylonien imposant, l'Arabe rêveur, ils parlaient de leurs voyages et de leurs pays, et racontaient les légendes nationales de leurs héros et de leurs dieux. De retour dans leur patrie, ils redisaient ce qu'ils avaient appris. Et d'un bout à l'autre du monde circulait déjà cette vie générale de l'humanité que la vapeur et l'électricité n'ont pas créée, mais seulement développée.

C'est sous l'action de ces influences que le Cananéen développa ses qualités de race. Il sut faire de son pays la terre « ruisselante de lait et de miel » qui émerveillait les Hébreux. Dans les vallées, sur les terrasses étagées aux flancs des coteaux, il cultivait les céréales et quelques légumes, plantait des oliviers, des figuiers, des abricotiers, des grenadiers, de la vigne. Dans la chaude plaine de Jéricho et près de Jaffa, les dattes mûrissaient. Des troupeaux de moutons, de chèvres et de bœufs allaient d'un pâturage à l'autre, selon les saisons.

Cette vie rurale semble avoir mis de la gaîté dans le caractère cananéen. La moisson, la vendange étaient l'occasion de réjouissances et de

danses champêtres. Cette bonne humeur expansive était hospitalière. Le voyageur du roman égyptien de Pentaur avait gardé bon souvenir de l'accueil reçu aux palmeraies de Jaffa. La religion même encourageait et sanctifiait le plaisir.

Mais il y avait une ombre à cette vie idyllique : il fallait se défendre contre ses voisins et contre les envahisseurs. Autant la campagne était riante, autant était rude l'aspect des villes. C'étaient de véritables forteresses, couronnant de leurs murailles un tell isolé dans la plaine ou une croupe saillante à un carrefour de vallées. Dans leur étroite enceinte se serraient, s'empilaient les petites maisons cubiques de pierre et de pisé. Les sentiers capricieux menaient parfois à un édifice plus vaste, au sol dallé, au toit soutenu par des piliers. Dans les murs des maisons et des chambres, de petites niches abritaient une Astarté tutélaire. Des réservoirs taillés dans la roche recueillaient la pluie de l'hiver ; d'autres servaient de magasins à grain, ainsi que des jarres volumineuses. Sur une place découverte, le sanctuaire avec ses stèles gigantesques, ses pieux sacrés, ses autels, ses retraites souterraines et la nécropole des enfants sacrifiés. A une extrémité de l'enceinte ou un peu à l'écart, se dressait un château-fort : une ou plusieurs tours trapues, entourées de fossés, de glacis, de murs crénelés ; l'entrée avait une forme coudée ou rétrécie, extrêmement périlleuse pour l'assaillant.

Entre citadins et paysans, il y avait donc toute la distance qui sépare le soldat du laboureur. Les Hébreux soumirent ou s'assimilèrent vite les gens des campagnes. Mais ils durent souffrir et lutter pendant deux siècles avant d'avoir réduit la ligne de places fortes qui enserraient leur territoire.

* * *

Telle est à grands traits, et abstraction faite de la religion, la vue d'ensemble qu'on peut avoir des origines, de l'histoire et du développement des populations palestiniennes antérieures aux Hébreux. Arrivant dans un pays neuf, elles y évoluèrent normalement. La domination égyptienne les troubla peu, et n'effaça point la forme babylonienne de leur civilisation. En pénétrant dans ce milieu, Israël apportait toute la vigueur de sa jeunesse et toute la plasticité de sa race. En deux siècles et demi, il s'assimila et dépassa la civilisation cananéenne. Le règne de Salomon brilla même d'un éclat inconnu jusqu'alors dans ce pays. Cette carrière rapide est due moins à l'esprit d'initiative des Hébreux, assez court en matière de civilisation, qu'aux efforts séculaires de leurs devanciers. Israël récolta seulement ce que d'autres avaient semé.

Louis DESNOYERS.

NOTES ET CRITIQUES

Joseph DÉCHELETTE, *Manuel d'Archéologie préhistorique, celtique et gallo-romaine.* — I. *Archéologie préhistorique.* 1 vol. in-8° de XIX-747 p.; 249 fig. dans le texte. Paris, Picard, 1908.

L'Archéologie préhistorique est en vogue; depuis cinquante ans à peine que cette science est née, les découvertes concernant les plus anciens habitants de nos régions se succèdent, aussi imprévues que variées.

Aussi le *Manuel d'Archéologie* de M. DÉCHELETTE est-il venu à son heure. Son succès l'a bien montré, succès bien dû d'ailleurs à ses qualités : il est complet sans prolixité, technique sans sécheresse ; il est bien au courant des travaux très divers publiés sur la question, travaux au milieu desquels le choix était souvent délicat ; enfin, il met au point les questions avec clarté et modération. Ce manuel n'existait pas ; il y a bien une troisième édition « entièrement refondue » du *Préhistorique* de G. et A. de Mortillet, mais aux yeux d'un esprit impartial et compétent, ce livre « présente en les accentuant les défauts de l'œuvre primitive, et n'offre plus ses qualités[1] ». Laissons donc les morts ensevelir les morts, et voyons ce que contient l'ouvrage de M. D.

Le premier volume, seul paru, traite donc de l'Archéologie préhistorique ; il se divise en deux parties, comme l'âge de la pierre lui-même : Age de la pierre taillée ou Paléolithique, — Age de la pierre polie ou Néolithique. La première partie a été revisée par M. l'abbé Breuil, dont l'avis en ces matières fait autorité.

Ne pouvant songer à analyser en détail ces chapitres bourrés de faits, parcourons-les rapidement en nous arrêtant seulement sur quelques-uns des problèmes d'un intérêt plus général qu'ils soulèvent. Après quelques pages sur l'objet, la méthode et l'histoire de cette science, l'au-

1. M. BOULE, *Anthropologie*, 1904, p. 429.

teur résume la question encore ouverte de l'existence de l'homme pendant l'ère tertiaire. Lancée par l'abbé Bourgeois, qui croyait reconnaître les indices d'un travail humain dans des silex éclatés recueillis au milieu d'argiles miocènes[1], cette hypothèse a été rajeunie par M. Rutot. Celui-ci, géologue belge fort distingué, a formulé la théorie ingénieuse des « éolithes ». On appelle de ce nom des silex éclatés naturellement, ayant des bords tranchants ou des angles vifs, et que les premiers habitants intelligents de nos pays auraient utilisés tels quels. C'est très possible ; mais qui nous prouvera qu'il en a été ainsi, puisque les traces de soi-disant utilisation peuvent se faire naturellement, sous des actions purement mécaniques, comme on a pu le constater dans les turbines d'une usine de Mantes? Il faudrait un critérium ; il n'en existe point encore de suffisant.

Suivent les notions de géologie et de paléontologie indispensables pour situer l'homme, et son apparition incontestable en nos contrées, à l'ère quaternaire. A partir de ce moment, l'homme a passé par une série de phases dont la succession et l'ordre sont aujourd'hui parfaitement établis en France, dans l'ensemble, grâce aux fouilles méthodiques portant sur des gisements à niveaux superposés. M. D. adopte la classification de G. de Mortillet, mais il la complète d'après les travaux de Piette et de M. l'abbé Breuil ; il interpose en particulier le niveau Aurignacien, dont l'existence est indéniable. On ne saurait décrire ici les industries successives de ces phases. En voici les noms avec quelques brèves indications :

1° Paléolithique inférieur : *Chelléen* (de Chelles, S.-et-M.). Gros silex taillés sur les deux faces, en amande. — *Acheuléen* (de Saint-Acheul, Somme). Climat se refroidissant. Mêmes silex, plus fins. — *Moustérien* (du Moustier, Dordogne). Froid humide. Silex taillés sur une face : racloirs et pointes.

2° Paléolithique supérieur : *Aurignacien* (d'Aurignac, H^te^-G.). Froid. Mêmes silex plus fins et plus variés ; os travaillés. — *Solutréen* (de Solutré, S.-et-L.). Froid. Silex parfaitement travaillés sur les deux faces, en pointes ; os travaillés. — *Magdalénien* (de la Madeleine, Dordogne). Très froid et sec. Silex en décadence ; os et bois travaillés très abondants.

L'ensemble forme la période géologique dite Pléistocène.

1. Soit, vers le milieu de l'ère tertiaire, à une époque extrêmement reculée.

Nous ne savons à peu près rien de l'état moral et des coutumes des hommes du paléolithique le plus inférieur, mais ceux du paléolithique supérieur nous ont laissé une série d'œuvres d'art du plus haut intérêt que M. D. étudie en détail. L'homme est peu représenté ; il y a cependant quelques sculptures en ivoire ou en pierre, et quelques gravures sur os ou sur parois de grottes. Ces dernières affectent le plus souvent un aspect bizarre, comme une silhouette animale ; il faut y voir sans doute des hommes masqués dans un but magique, comme chez certains sauvages modernes. La plupart des gravures, aussi bien que les fresques qui recouvrent de leurs teintes variées les parois de nombreuses grottes, figurent des animaux. Elles sont d'ailleurs pleines de vérité et de mouvement. Mais que signifient donc ces peintures souvent si soignées, placées au fond de couloirs obscurs, œuvres de « générations successives d'artistes » ? Suivant l'hypothèse la plus vraisemblable, appuyée sur l'ethnographie, ces peintures avaient un rôle magique, ou bien une signification symbolique ou rituelle.

Vient alors la question de la conformation anatomique de ces hommes. Les représentations figurées ne fournissent que de vagues renseignements ; adressons-nous à la paléontologie. Les restes trouvés à Java, et attribués par quelques-uns à un pithécanthrope, sont une énigme pour le moment insoluble. Les âges chelléen et acheuléen n'ont fourni encore aucun reste humain ; mais, à partir du moustérien, on possède des hommes fossiles. La race qui vivait alors présente des caractères tout à fait inférieurs (c'est précisément à elle qu'appartient le squelette tout dernièrement publié de La Chapelle-aux-Saints, Corrèze). Elle a été suivie d'une race dont le crâne est parfaitement développé, et qui a vécu pendant le Paléolithique supérieur. On a trouvé aussi, dans les grottes de Menton, extraordinairement riches en sépultures, un type humain négroïde.

Telles sont les races humaines. Pour inférieure que soit la première, elle enterrait ses morts avec soin, comme la suivante ; et les trouvailles paléontologiques établissent, à l'encontre de la thèse de M. de Mortillet, cette conclusion inattendue : l'existence d'un culte funéraire chez les Troglodytes quaternaires. Dans un dernier paragraphe de cette première partie, M. D. étudie l'ancienneté de nos lointains ancêtres, et montre que, s'il est impossible de préciser une date, il est absolument inutile d'invoquer des centaines de millénaires.

Avec l'âge de la pierre polie survient un changement profond, aussi

bien dans le climat de nos contrées que dans la civilisation de ses habitants : la température est plus clémente ; l'homme devient agriculteur et connaît les animaux domestiques ; l'instinct social s'accuse, les relations commerciales s'étendent, « l'ère des travaux publics est ouverte ». En revanche, l'art magdalénien n'existe plus, et l'un des motifs de cette disparition doit être une évolution dans les pratiques religieuses de ces peuples. Cette transformation a-t-elle été brusque ? Y a-t-il eu un *hiatus*, comme le veut M. Cartailhac ? L'auteur estime que les découvertes de M. Piette au Mas-d'Azil (Ariège) établissent une assise de transition, l'*Azilien*, suivie de l'*Arisien*.

Au début du Néolithique appartiennent ensuite les « débris de cuisine » du Danemark, et le *Campignien* français, où l'on ne trouve presque pas encore de pierre polie. Mais la subdivision en étages du reste du Néolithique est des plus incertaines ; aussi l'auteur adopte, pour le décrire, un ordre différent du précédent. Il étudie successivement (contentons-nous d'une énumération) : la culture de l'homme néolithique — son habitat (villages terrestres et lacustres) — ses tombeaux (dolmens et grottes sépulcrales) et ses rites funéraires — sa race, très complexe — son industrie, son art et son commerce.

Quelle est l'origine de cette civilisation nouvelle, avec ses tombeaux mégalithes, ses poteries ornementées, ses vêtements tissés, ses idoles et, en particulier, l'idole féminine gardienne des tombeaux ? A plusieurs reprises, M. D. rencontre ce problème intéressant ; il conclut, contre M. S. Reinach, à une influence continue de l'Orient sur l'Occident, par voie de mer aussi bien que par voie de terre. Le livre se termine par des nomenclatures détaillées, recueil précieux de renseignements, et une table alphabétique très complète.

Nous ne reviendrons pas sur les qualités et les mérites de ce livre. Faut-il faire quelques critiques ? Elles ne porteront guère que sur la forme. L'ordre pourrait parfois être avantageusement modifié : par exemple l'Azilien, même s'il est une époque de transition, serait mieux à sa place dans le Paléolithique. Plus haut, le paragraphe concernant le remplissage des grottes (p. 94) serait mieux venu à propos de la méthode stratigraphique. Dans ce même passage, il n'est pas parlé des formations de stalagmites ; elles ont leur importance ; c'est aussi une légère erreur de figurer là, dans l'étude du moustérien, un morceau de brèche des Eyzies, c'est-à-dire magdalénienne. L'illustration est abondante, ce qui est une qualité, mais elle laisse parfois à désirer pour la valeur du dessin (fig. 36 en particulier), ou pour le choix du sujet (fig. 73 et 144). Enfin,

dans l'interprétation des peintures des cavernes, il y aurait peut-être lieu de distinguer plus nettement le symbolisme, la religion et la magie. Je n'insisterai pas davantage et ne dirai rien des petites erreurs techniques ou typographiques que les revues spécialistes ont relevées; elles sont presque fatales quand on a remué et mis en œuvre un nombre aussi colossal de documents.

Mais tout cela n'enlève rien au mérite intrinsèque de l'ouvrage; si ce premier volume est déjà si parfait, que seront les suivants, où l'auteur va traiter des sujets qui lui sont plus familiers et dans lesquels il a la plus haute compétence? Jean BOUYSSONIE.

Dans le précédent numéro du *Bulletin*, page 45, on a lu une lettre du R. P. Allo. Voici la réponse de M. Hourcade, que nous avions annoncée :

... J'en viens maintenant à la discussion du double grief que j'ai articulé contre le R. P. et qui se rapporte à l'idée qu'il paraît se faire dans son livre, d'une part, de la signification propre et de la valeur spécifique des définitions dogmatiques, et, de l'autre, des relations de la vérité révélée avec notre sensibilité. Sur le premier point j'ai reproché à l'auteur de dénier aux formules religieuses en général, et, en particulier, à celles émanées du magistère ecclésiastique, une portée métaphysique précise et strictement délimitée. A quoi le R. P. objecte qu'il n'a jamais eu pareille pensée, et qu'en dépit des ambiguïtés apparentes, peut-être inhérentes à son texte, une conclusion diamétralement opposée se dégage, pour tout esprit attentif, de l'ensemble de son argumentation.

On regrettera certainement que les *idées directrices de ses articles*, auxquelles chacun est invité à se référer, n'émergent pas avec plus de netteté, et, davantage encore, qu'elles soient sensiblement — bien qu'à l'insu du R. P. — contrariées par des idées de direction inverse. Non pas que nous découvrions dans ces pages la formule explicite et caractérisée de la théorie incriminée; mais elles nous présentent, en maint endroit, les prémisses, plus ou moins diluées, d'où celle-ci dérive. Le R. P. me dit que le fait d'emprunter sa terminologie à *l'usage courant* n'implique nullement, de la part de l'Église, la nécessité de s'en tenir à la neutralité philosophique de cet *usage*, lequel se désintéresse de la valeur métaphysique du vocabulaire qu'il accrédite. Fort bien; mais que ne l'a-t-il déclaré plus formellement dans son livre, et surtout que n'en a-t-il élagué des assertions manifestement divergentes? Pourquoi soutenir alors que l'Église puise ses termes dans la langue commune, et selon leur acception usuelle, vulgaire, laquelle, ajoute-t-on, est éliminatoire de toute acception philosophique déterminée?

Que le R. P. veuille bien relire les chapitres qu'il signale à ma critique impartiale, pour la convertir. Plus spécialement, qu'il se rappelle ce qu'il enseigne des vocables adoptés officiellement par l'Église, lesquels « *font abstraction de toutes les modalités philosophiques qui enveloppent ou déterminent leur contenu dans l'esprit des savants; mais il leur reste le sens empiriquement*

clair et intellectuellement obscur, qui est perceptible à tous[1] ». Croira-t-on vraiment que le sens métaphysiquement vrai de ces termes et de leurs combinaisons logiques ne soit pas l'une des modalités philosophiques dont il est question dans ce passage, et même qu'il ne soit pas la seule acceptable, à l'exclusion de toutes les autres? Car, pour être dogmatiquement vraj, il ne cesse pas d'être une acception philosophique très particulière, c'est-à-dire très tranchée, et cette note d'orthodoxie ne lèse en rien son caractère métaphysique, mais seulement accuse son incompatibilité avec toutes les modalités ou interprétations philosophiques disparates.

Qui nous expliquera, en outre, comment un terme ou une formule présentant un contenu philosophique bien déterminé, ainsi que le veut à présent le R. P., peut avoir un sens *intellectuellement obscur*, et d'une obscurité qui ne serait pas précisément celle des concepts analogues, selon leur fonction analogique, puisqu'il s'agit, à l'endroit cité et dans les pages antérieures, de la portée primitive et propre des termes, de celle que sanctionne l'Église, lorsqu'elle se les assimile, pour en faire les signes de sa pensée infaillible? Sans compter que ce sens *intellectuellement obscur* nous est donné en même temps comme *empiriquement clair*, ce qui n'est point fait pour simplifier le problème ni frayer une voie facile vers une solution intelligible. Que peut bien être, d'ailleurs, une clarté empirique subordonnée à une obscurité de l'entendement, si ce n'est la lointaine approximation de vérité contenue ou supposée par la perception intellectuelle obscure, et qui suffirait aux besoins de l'expérience et de l'action? Mais alors cette opposition irréductible et cette antithèse ne remédient à rien, et nous retombons simplement dans l'incohérence d'une donnée intelligible bien définie, parfaitement précise, et néanmoins obscure et incertaine quant à son contenu le plus caractéristique.

Le R. P. me fera peut-être observer que, dans ces lignes, il n'a eu en vue que le sens analogique des mots, c'est-à-dire celui qui leur convient, lorsqu'on les applique à la désignation des réalités transcendantes. C'est ce qu'il me permettra de contester formellement. Le passage cité condense et résume une théorie assez complète sur la signification propre des termes empruntés par l'Église à la langue parlée autour d'elle, théorie qui s'affirme et s'explique *ex professo* dans les pages précédentes. Je sais, d'ailleurs, qu'à cette question précise l'auteur a soudé celle de la valeur analogique des vocables, et je n'y verrais aucun inconvénient, s'il ne me semblait, parfois, que cette association a quelque peu dégénéré en confusion. D'autant plus que sa manière même d'entendre la signification analogique suggère plus d'une critique qu'il ne sera pas hors de propos d'indiquer ici.

En premier lieu, le R. P. passe visiblement du signe à la chose signifiée, lorsqu'il se représente le sens analogique des concepts et des termes comme débordant infiniment les limites naturelles de notre entendement, et, du même coup, pénétrée d'une obscurité proportionnée à sa transcendance même. « *Un tel passage à la limite* (celui qui s'opère par la *via negationis et eminentiæ*) *n'est pas illégitime; le concept très haut et très obscur auquel nous aboutissons ainsi n'est négatif ou vide de sens que pour un intellectualisme qui réserverait le qualificatif d'intellectuel aux idées de moindre qualité, dont notre esprit peut faire le tour*[2]. » Ainsi donc, les idées et les mots, dans leur

1. *Foi et Systèmes*, p. 176.
2. *Ibid.*, p. 179.

acception analogique, seraient aussi obscurs qu'élevés, et notre esprit ne saurait *en faire le tour*. C'est peut-être ce que beaucoup admettent avec le R. P., et c'est ce que nous tenons pour irrecevable. De quelque analogie qu'il s'agisse, nous saisissons très explicitement et nettement la signification analogique des signes usités parmi nous, quittes à reconnaître, le cas échéant, que, même dans cette signification, nos concepts et nos vocables, tout en étant exacts, sont inadéquats : je veux dire par là qu'étant fidèlement représentatifs de l'objet selon tout leur contenu métaphysique, ils ne l'expriment pas néanmoins autant qu'il est susceptible d'être exprimé.

L'usage métaphorique des mots, tout entier fondé sur le principe de l'analogie, comporte, à n'en pas douter, cette signification analogique précise. Mais il n'en va pas autrement des idées et des mots appliqués à représenter les réalités transcendantes, sous la réserve toutefois de la restriction formulée tout à l'heure. Et la raison, que je crois contraignante, en est que c'est *nous* qui adaptons *nos* concepts à des réalités connues par *nous-mêmes*. Dès lors ces concepts ne sauraient avoir d'autre signification, même analogique, que celle que nous y attachons nous-mêmes, pour nous exprimer l'objet surnaturel dans la mesure même où nous l'entendons. Ce sens analogique, n'étant pas extérieur ou supérieur au concept et au terme, lesquels sont formellement et intégralement nôtres, il répugne qu'il nous demeure, en tout ou en partie, inaccessible. Nous l'entendrons donc tout entier, selon sa teneur proprement analogique, sauf à confesser que, si nous entendons exactement et véritablement l'objet par des signes où nous ne mettons rien qui n'en soit représentatif, nous ne saurions cependant l'entendre à la mesure de son intelligibilité, laquelle est sans mesure.

C'est ainsi que, lorsque nous disons que Dieu est substance et personne, nous saisissons à merveille, je ne dis point l'objet, mais la valeur même analogique du signe de l'objet. Et la meilleure preuve en est que nous nous en rendons un compte adéquat, en expliquant, par exemple, que Dieu est, non telle ou telle substance particulière, tributaire d'une espèce ou d'un genre, mais substance universelle et subsistante, vérifiant dès lors la notion de substance dans un sens que nul autre être ne saurait réaliser, et qui constitue précisément le sens analogique de ce concept. Nous donnerions une explication aussi peu ambiguë ou indécise de l'idée de personne appliquée à la divinité. Tout cela démontre assez que, contrairement à l'assertion du R. P., la signification analogique des idées et des mots n'offre rien d'inaccessible à l'entendement, et que l'esprit peut en faire aisément le tour, sans préjudice de la transcendance de l'objet considéré en lui-même.

En second lieu, nous ne pouvons concéder au R. P. que, dans la profession de sa foi, l'esprit — qui ne s'attache pas « *aux ailes des anges, ni à la barbe du Père éternel, ni au triangle irradié*[1] », n'adhère pas plus fortement « *aux concepts abstraits, mais toujours humains et purement analogiques*, qui remplissent les traités de théologie, et visent à nous suggérer des idées moins grossières du monde supérieur[2] », assertion à peine et bien tardivement amendée par une note rapide glissée au bas de la page. On saisit d'ailleurs sans effort la connexité assez apparente de cette affirmation avec l'opinion tout à l'heure formulée touchant la valeur analogique des concepts, mais on aperçoit aussi du même coup qu'il faut exclure l'une et l'autre solidairement.

1. *Foi et Systèmes*, p. 286.
2. *Ibid.*

Troisièmement, enfin, je ferai remarquer que le R. P. me paraît s'abuser lorsqu'il se réclame de l'autorité de saint Thomas pour corroborer le fond et la forme de ses observations sur la portée des termes inclus dans les propositions dogmatiques. Je ne sache pas, en particulier, que le saint Docteur voulût prendre, sans restriction, sous sa responsabilité, le contenu et l'enveloppe littéraire de ce passage : « ... *on peut se les représenter* (les concepts) *comme des chemins rectilignes dont la première étape est marquée par nos conceptions ordinaires répondant aux mots employés; mais les chemins continuent bien au delà, vers l'infini. Où aboutissent-ils? A des abîmes, sans doute, car jamais, ici-bas, l'esprit humain n'en trouvera le terme; mais à des abîmes de lumière, de chaleur et de vie. Voilà l'idée officielle et authentique, osé-je dire, que l'Église se fait de ses dogmes. C'est à saint Thomas que j'en ai emprunté l'expression*[1]. »

Me sera-t-il permis d'ajouter que cet attachement à saint Thomas, dont le R. P. se pare avec raison, a connu d'autres défaillances bien caractérisées, et, par exemple, lorsque l'auteur, qui croit, on l'a vu plus haut, « *à la spécification des puissances par leur objet formel* », s'échappe à déclarer au sujet de la sensibilité envisagée plus spécialement comme capacité d'émotions, c'est-à-dire, en fin de compte, comme le siège propre des passions : « ... *si tant est qu'il existe une faculté distincte à laquelle convienne ce nom, ce que je ne crois pas*[2]. »

Mais j'ai hâte d'en venir au principal objet de la protestation du R. P., celui que j'ai annoncé plus haut, et qui concerne les rapports de l'enseignement dogmatique avec le cœur et la sensibilité. On me pardonnera de répondre brièvement, mais catégoriquement. Au fond, toute la défense de l'auteur se résume dans l'argument de l'*ellipse*, et l'on conviendra que, dans une matière difficile, où chacun tâche à s'abstenir des procédés purement littéraires, pour donner à sa pensée le maximum de distinction et de précision philosophique, l'apparition d'une figure de rhétorique n'était rien moins qu'attendue et désirée.

Au surplus, si cette figure est d'un usage aussi constant que veut bien nous l'assurer le R. P., toute la querelle entre intellectualistes et pragmatistes repose sur un malentendu, d'ailleurs facile à dissiper. Jamais, en effet, l'intellectualisme n'a exclu le cœur et l'affectivité du concert des facultés. Il reconnaît une influence réciproque de l'entendement et du cœur, et, à cet égard, il ne trouvera rien à blâmer absolument dans la formule où le R. P. nous parle d'« *une intuition de l'intelligence préparée par le cœur* ». Mais là n'est pas le point litigieux. Il est tout entier dans une question de priorité et de prépondérance. Placés en face de la vérité — notamment des vérités de la foi et de la réalité transcendante — l'atteignons-nous premièrement, proprement et plus efficacement par l'entendement ou par le cœur? Nous autres, intellectualistes, nous affirmons la priorité de l'entendement, et même qu'il est seul compétent à l'égard du connaissable, en tant que tel. C'est le point de vue sur lequel je me suis quelque peu étendu dans ma critique de *Foi et Systèmes*. Le pragmatisme enseigne que cet objet ne ressortit proprement qu'à la partie affective de notre être, celle des sentiments, des émotions, des expériences intimes, que l'on peut appeler d'un mot le cœur, d'où dépend, dit-on, et dérive la vie et l'action.

1. *Foi et Systèmes*.
2. *Ibid.*, p. 180.

Je demanderai donc au R. P. pourquoi, s'il est un intellectualiste sans compromission, il affecte d'user de locutions où le point de vue pragmatiste est au premier plan, sans un mot de commentaire qui aide le lecteur à dissiper le prestige par la vertu de l'*ellipse*. Ainsi, faisant du dogmatisme moral — succédané du pragmatisme — une critique indulgente, non seulement aux personnes, mais aux doctrines, il nous déclare qu'« *il y a quelque chose de fort sympathique dans ce souci de mettre toujours en avant, en matières religieuses, l'expérience du cœur. Les partisans du système sont d'ailleurs d'une orthodoxie de conclusions qui nous a tout l'air d'être irréprochable*[1] ». — Nous lisons ailleurs : « *telle est l'idée essentielle que nous pouvons nous faire de Dieu, plus pénétrante que claire, plus sentie que conçue, plus expérimentée encore que réfléchie*[2]. » Cette opposition entre la chose sentie et expérimentée et la chose conçue et réfléchie ne montre-t-elle pas, à son tour, combien est vain l'appel fait par le R. P. à « *l'intuition de l'intelligence préparée par le cœur* »? Car l'intuition de l'intelligence, même préparée par le cœur, étant, par définition, une vue de l'entendement, ne saurait être plus sentie ou expérimentée que conçue ou réfléchie, mais purement et simplement, conçue et réfléchie.

Ailleurs encore nous trouvons cette affirmation où il semblerait que le R. P. ait voulu, par avance, se ménager le démenti le plus explicite : « *Elles servent avant tout* (les analogies impliquées dans nos dogmes) *à garantir, dans la société chrétienne, la pureté de la connaissance du cœur*[3] », laquelle connaissance s'identifie sans nul doute avec « *cette sagesse supérieure des cœurs où Dieu vit*[4] ». On ne sera pas, du reste, sans apercevoir l'affinité de ce double énoncé avec la proposition déjà relevée dans ma première critique, et qui nous montre dans le dogme trinitaire « *une proposition intellectuelle destinée à légitimer spéculativement des croyances essentielles à la vie spirituelle des chrétiens*[5] »; et l'on estimera que les gages d'intellectualisme, dont on n'est point avare, bien loin d'immuniser des assertions si contestables, ne contribuent qu'à faire ressortir le péril de ce jeu de compensation occulte, auquel l'auteur n'a pas assez pris garde.

On se rappelle aussi cette « *intuition réelle et profonde, vécue* », dont j'invoquais le témoignage contre le R. P. et « *qui dirige l'activité, qui est comme un toucher de l'âme, demeure fort au-dessus de la vue proprement intellectuelle qui prétend y correspondre; la portée des idées et des termes est grandie par le sens inexprimé encore que le cœur y met*[6] ». Ce passage, déjà dûment signalé au R. P., appelait une exégèse et une justification spéciales. Au lieu de cela, le R. P. nous présente des explications générales, d'ailleurs très orthodoxes, mais dont on aurait bien du mal à dégager la formule de ce texte et des textes précités, qui sont manifestement d'une inspiration toute contraire. Ici, comme plus haut, le toucher de l'âme, l'intuition vécue et le sens inexprimé saisi par le cœur, opposés qu'ils sont à la vue intellectuelle et à la portée des idées et des termes, ne sauraient s'entendre proprement et directement d'une opération formellement intellectuelle, même amorcée par le cœur, mais de l'acte spécifique et incommunicable de notre affectivité.

1. *Foi et Systèmes*, p. 202.
2. *Ibid.*, p. 287.
3. *Ibid.*, p. 289.
4. *Ibid.*, p. 294.
5. *Ibid.*, p. 166.
6. *Ibid.*, p. 248.

Par où l'on voit — tout euphémisme et toute *litote* étant mis de côté — ce qu'il y a, non seulement de divers et de complexe, mais de peu cohérent et de contradictoire dans la pensée du R. P., tout au moins dans sa pensée exprimée. L'on comprend aussi avec combien de raison j'ai récusé la valeur du sentiment, comme substitut de la connaissance claire et précise, pour édifier la foi des Apôtres à l'égard de la divinité du Christ : « *même si nous admettions que leur pensée claire eût été encore, sur ce point, timide et en retard, qu'importe, s'ils le sentaient Dieu*[1]. » C'est en vain que l'auteur s'ingénie à réconcilier ce texte avec l'intellectualisme, en insistant sur le rôle de l'expérience et des impressions sensibles dans la genèse de la foi des Apôtres. Ce n'est point là résoudre la question, mais s'en écarter. Il s'agit d'établir si les Apôtres ont pu sentir que le Christ était Dieu avant de le savoir, et, d'un point de vue encore plus absolu, si le sentiment, en tant que formellement distinct de la vue de l'esprit, a pu les mettre en contact avec la divinité, envisagée comme objet de la foi.

La réponse que le R. P. nous fait aujourd'hui, quoique diffusée dans une explication qui manque un peu de simplicité, nous paraît néanmoins, à ce double égard, assez nettement négative. Mais le texte en discussion dégage une solution absolument opposée. Le contraste même qu'il pose entre la pensée claire et le sentiment démontre que le déficit de l'entendement était compensé par une perception d'un autre ordre, je veux dire d'ordre affectif, et cette assertion apparaît manifestement, parmi beaucoup d'autres, comme un dérivé naturel d'une seule idée primitive, génératrice de pragmatisme, savoir l'idée d'une *intuition du cœur*, laquelle ne doit pas être interprétée dans le sens d'une opération de l'intelligence préparée par le cœur, mais dans celui d'une perception du cœur suppléant l'intelligence.

Après cela, on ne s'étonnera point que je maintienne, suns y rien modifier, l'ensemble et le détail de ma critique de *Foi et Systèmes*. Je répète que ce livre pèche par des accointances, inavouées, mais flagrantes, avec le pragmatisme, et que, pour avoir cherché, en dehors des voies traditionnelles, des éléments pondérateurs de sa pensée, le R. P. en a gravement compromis l'équilibre.

R. HOURCADE.

1. *Foi et Systèmes*, p. 248.

Le Gérant : ÉDOUARD PRIVAT.

Toulouse, Imp DOULADOURE-PRIVAT, rue St-Rome, 39 7280

L'ENSEIGNEMENT THÉOLOGIQUE,

DANS NOS ANCIENS SÉMINAIRES FRANÇAIS.

PRATIQUES ET MÉTHODES.

Sous sa double forme dogmatique et morale, la théologie prit très vite dans l'enseignement de nos séminaires une place prépondérante. Il y aurait quelque intérêt à déterminer dans quelle mesure ce programme d'études théologiques s'inspire à la fois de nos vieilles traditions françaises et des vœux du concile de Trente. Cette question ne nous arrêtera pas aujourd'hui. Nous préférons rechercher comment cet enseignement était distribué aux séminaristes, quelle méthode y était suivie, quels procédés employés.

Si on combine les données des divers réglements ou statuts des établissements où les séminaristes venaient demander l'initiation théologique, on constate, en général, que, quelle que soit la durée des études, il est fait tous les jours un cours de théologie dogmatique et un cours de théologie morale ou, comme on dit souvent, de cas de conscience. La durée de ces cours varie de deux heures et demie à une heure.

I.

Il nous faut d'abord jeter un coup d'œil sur les Facultés ou sur les Collèges où se donne l'enseignement théologique, puisque, partout où il existe, cet enseignement s'adresse à des élèves appartenant ou destinés à des séminaires. A Paris, ceux qui aspiraient aux grades suivaient, pendant trois ans, les cours de

la Sorbonne et de Navarre, où ils prenaient les leçons de deux professeurs [1]. De ces leçons, qui duraient deux heures et demie, la plus grande partie était employée à dicter [2]. Il en était de même dans les autres Facultés de province [3].

Les élèves prennent les cours dans une transcription immédiate, qui devait être définitive. Des procédés d'abréviation, généralisés dans les milieux universitaires [4], et la lenteur sans doute intentionnelle du débit permettent de fixer dans son intégrité l'enseignement du maître. Les cahiers sont, en général, tenus avec soin; ils devaient être de temps à autre présentés au professeur [5]. A Paris, c'était là une formalité indispensable pour obtenir l'attestation qu'on avait suivi les cours pendant le temps exigé en vue des examens [6].

Une pareille transcription n'allait pas sans de fatigants efforts, si on songe à l'ampleur des traités que dictaient les professeurs. Je n'en donnerai point pour exemple les *Praelectiones theolo-*

1. *Mémoires de l'abbé Baston*, publiées par M. J. Loth et Ch. Verger, Paris, 1897, t. I, p. 82.

2. *Id.* p. 115. Baston dit que la dictée durait une demi-heure; il y a là, je crois, une inadvertance ou une erreur des éditeurs; quelques pages plus loin, il déclare qu'on perdait en Sorbonne tout le temps employé à dicter, soit trois heures par jour, p. 119.

3. J'ai en main plusieurs cahiers dictés à Bordeaux (Faculté de Théologie et Collège des Jésuites), à Toulouse; voir chez Martin, *L'Université de Pont-à-Mousson*, Paris, 1891, p. 48, l'énumération de quelques cahiers conservés de l'Université lorraine. Cf. *Nouvelles Ecclésiastiques*, 1740, p. 117.

4. Ainsi, dans divers cahiers que j'ai consultés, les abréviations sont nombreuses mais souvent identiques : *o* = *non; ae* = *quae; pt* = *potest*, etc.

5. Par exemple, à Saint-Nicolas-du-Chardonnet, les élèves sont obligés, au retour du cours, « de porter leur cahier au préfet, ou, en son absence, au sous-préfet ». P. Schœnher, *Histoire du séminaire de Saint-Nicolas-du-Chardonnet*, Paris 1909, t. I, p. 356. Cf. Martin, *op. cit.*, p. 348.

6. Baston, *op. cit.*, p. 117. On peut voir là comment l'auteur de ces *Mémoires* faillit ne point obtenir son attestation pour avoir présenté ses cahiers en « assez mauvais ordre ». Heureusement que, sur le conseil d'un de ses condisciples plus avisé, il prit soin « de les coudre bien proprement », de les revêtir « d'une feuille de papier doré, d'écrire au frontispice, en gros caractères, le nom du professeur, ses qualités, sans oublier l'*illustrissimus* et le *celeberrimus* »; l'effet fut infaillible, les attestations ne furent pas différées d'un seul instant : « on ne regarda même pas le catalogue pour les donner, une feuille de papier doré garantissant que j'étais dans toutes les règles. »

gicae[1] de Tournély, qui condensent son enseignement à la Sorbonne; il nous faudrait prouver que cela seul a passé dans ses livres qu'il a dicté dans ses leçons. Mais il n'est pas rare de trouver des cahiers pris au cours de ces modestes professeurs dont l'ambition ne se haussa jamais jusqu'à chercher à leurs leçons un public plus étendu que celui de leurs élèves. On est vraiment étonné de voir le développement que prenaient chez eux les divers traités de théologie. J'ai entre autres sous les yeux le *Tractatus de fide* de M. Thierry, professeur à la Sorbonne, en 1736; il couvre 316 pages in-8°. Le cours professé à Bordeaux sur les vertus théologales, par le P. Surin[2], S. J., n'est pas moins étendu.

Le premier résultat d'une pareille méthode d'enseignement était incontestablement d'exercer vigoureusement le poignet. Développait-elle autant l'intelligence? Il est permis d'en douter, si on en croit des témoins assez sérieux. Déjà, au dix-septième siècle, l'opinion générale était qu'on retirait peu de fruit de cet enseignement reçu en écrivant. « L'expérience, répondait saint Vincent de Paul[3] à un de ses prêtres qui estimait qu'il y avait grand profit à livrer l'enseignement par écrit, l'expérience fait voir le contraire en Sorbonne, où ceux qui n'ont que des écrits sont aussi ignorants des choses que ceux qui n'y ont pas été du tout[3] ». Au dix-huitième siècle, le même sentiment se fait jour, chez un des nombreux et des plus intelligents élèves qui aient été soumis à ce régime en son déclin. « La meilleure partie du temps, dit l'abbé Baston[4], s'y perdait à écrire des cahiers qu'on lisait peu. Les professeurs n'étaient guère écoutés, le grand nombre d'écoliers ne permettait pas de les interroger et de les exercer beaucoup individuellement ».

Il est vrai que des conférences faites au séminaire remédiaient,

1. L'édition de Paris 1725-1729 comprend 11 volumes in-8°.

2. Ce cours, professé en 1731, a 390 pages; le même cours fait par un Jésuite basque, le P. Chourio, S. J., a 182 pages. En 1732, le *Tractatus de Sacramentis in genere* du P. Larroquette, S. J., professé *in Academia Tolosana*, a 305 pages. Le *Tractatus de Incarnatione* du P. Belot. S. J., en a 500.

3. *Lettres de saint Vincent de Paul*, Paris, 1880, t. I, p. 401.

4. Baston, *op. cit.*, p. 115.

dans une certaine mesure, à ces inconvénients. Dans quelques séminaires, elles avaient lieu deux ou trois fois par semaine pour la seule théologie[1]; dans d'autres cours les matins et parfois même le soir, quand les cours vaquaient à la Sorbonne ou que le mauvais temps ne permettait pas de s'y rendre. Ces exercices étaient présidés par d'anciens élèves qui s'étaient le plus distingués dans le cours de leurs études, et il n'était pas difficile d'en trouver à Paris où des clercs faisaient leurs dix ou douze années d'études préparatoires au doctorat. Chaque conférence ne devait guère d'ailleurs contenir plus de douze à quinze élèves[2]. Le président y proposait diverses questions, les traitait en quelques termes simples et précis, interrogeait les élèves, résolvait les objections proposés par lui-même ou par eux. Il fallait que le maître fît face à chaque nouvel adversaire, heureux quand plusieurs ne l'attaquaient pas à la fois, ce qui arrivait souvent[3]. C'était alors qu'il avait besoin de présence d'esprit pour tout écouter et tout entendre, tout classer, repousser tous les traits, après les avoir recueillis et disposés dans un ordre convenable. Des notes, obligatoirement rédigées par les assistants, conservaient à leur usage les résumés ou les extraits des arguments, objections ou réponses qui avaient eu le plus de succès, « méthode excellente, dit[4] M. Baston, pour former le jugement, accoutumer à rendre les idées, à les exposer régulièrement ».

Tous les services que ces exercices rendaient aux études dans les séminaires parisiens, toute la vie et tout l'intérêt qu'ils y mêlaient ne doivent pas nous dissimuler les torts graves qu'ils faisaient aux cours de la Faculté de théologie. Ils n'ont pas échappé à l'observateur pénétrant qui, depuis quelques temps, nous sert de guide. « Si, dit-il, au lieu de donner à leurs jeunes gens des traités particuliers à étudier, les supérieurs les eussent obligés de s'appliquer à l'étude de ceux qu'ils recevaient en Sorbonne, on aurait écrit avec plus d'exactitude, on aurait

1. *Manuscrit* LEGRAND, voir plus haut, p. 60.
2. *Ibid.*
3. BASTON, *op. cit.*, p. 56.
4. *Ibid.*

écouté pour s'instruire, on aurait été silencieux pour entendre un homme qui savait beaucoup plus que ceux qui présidaient aux conférences; mais l'arrangement des séminaires faisait que la Sorbonne n'était plus qu'une vaine formalité. Pendant trois longues années, on perdait au moins trois heures par jour[1] ».

En province il ne semble pas que les élèves des séminaires fréquentant les cours des Facultés ou des Ecoles de théologie aient eu à souffrir des mêmes inconvénients que les séminaristes parisiens. Et cela, d'abord, parce que les séminaires n'avaient point de cours complémentaires organisés en marge de celui de la Faculté. A Bordeaux, au séminaire Saint-Raphaël[2], il n'y a pas d'autre conférence que celles de liturgie et de cérémonie, qui doit être faite « par l'ordre du prieur et au temps qu'il juge la plus convenable ». A Angers, les séminaristes n'allaient à la Faculté qu'une fois par jour et étudiaient, sous un professeur du séminaire, les traités qu'ils n'avaient pu y suivre[3]. A Avignon, au collège des Jésuites, où l'enseignement théologique durait quatre ans, comme dans tous les établissements de la même Compagnie, il était donné par quatre professeurs; l'explication orale semble avoir été plus fréquente que la dictée[4]. A Pont-à-Mousson, c'est la dictée qui l'emporte de beaucoup, mais il est entendu que le professeur passe rapidement sur les questions faciles et se contente de renvoyer aux auteurs ou plutôt à l'auteur[5], car cet enseignement a pour base à peu près unique la *Somme* de saint Thomas, interprétée du reste avec la latitude ou la liberté consacrée par le *Ratio studiorum*[6].

1. Baston, *op. cit.*, p. 117.

2. Bertrand, *Histoire des séminaires de Bordeaux et de Bazas*, Bordeaux, 1894, t. I, p. 117.

3. Letourneau, *La Mission de Jean-Jacques Olier*, Paris, 1906, p. 326.

4. P. M. Chossat, *Les Jésuites et les œuvres à Avignon*, Avignon, 1896, p. 248 et s., p. 417.

5. Martin, *op. cit.*, p. 345.

6. *Ibid.* — P. de Rochemonteix, *Un collège de Jésuites au dix-septième siècle*, Paris, 1889, t. IV, p. 17. *Ratio studiorum soc. Jesu*, Romæ, 1606, p. 42.

II.

Tel était, dans son ensemble, le mode d'enseignement que recevaient, en matière théologique, les jeunes ecclésiastiques élevés dans les Facultés ou les Collèges; le régime auquel étaient soumis ceux qui se préparaient dans les séminaires était sujet à plus de variété. D'abord nous n'avons plus ici, au moins jusqu'au déclin du dix-septième siècle, un cycle d'études d'une durée fixe et déterminée.

Il serait, peut-être, téméraire de prétendre que tous les élèves des séminaires dont nous venons de nous occuper suivaient pendant trois ou quatre ans les cours de théologie, mais les cours n'en étaient pas moins organisés pour ce laps de temps, et la généralité des élèves, surtout ceux qui aspiraient aux grades, devaient, en droit strict, les suivre pendant cette période, soit avant, soit pendant leur séjour au séminaire. Cette régularité fut longtemps inconnue des autres séminaires. Nous ne parlons pas ici de la catégorie de ces établissements où l'on n'entrait qu'après l'achèvement des études théologiques [1]. Les élèves auxquels ils étaient réservés avaient dû se former dans les Facultés et nous avons déjà vu dans quelles conditions, ou bien ils s'étaient contentés d'étudier en leur particulier et les cas de ce genre échappent à toute étude d'ensemble.

Il ne nous reste donc à envisager que les séminaires où se donnait, dans son entier, l'enseignement de la théologie.

De ces séminaires, les plus nombreux et les plus connus pour nous sont ceux dont la congrégation de Saint-Lazare avait la direction. Les méthodes d'enseignement y furent fixées de bonne heure. Dès 1641, saint Vincent de Paul exprime, à ce sujet, ses préférences au supérieur du séminaire d'Annecy. Il n'estime pas « expédient de donner des écrits à étudier aux séminaristes [2] »;

1. Là-dessus je demande la permission de renvoyer à mon article du numéro précédent, p. 56 et suiv.
2. *Lettres*, I, p. 387.

il trouve qu'« il y a assez de livres étendus et abrégés pour cela ». Le principal, à ses yeux, c'est de bien répéter ce que l'on a enseigné, et la meilleure méthode qu'il ait « expérimentée est de prendre un auteur, d'expliquer aux élèves un chapitre ou deux à la fois, et de faire rapporter à chacun d'eux par cœur l'autre leçon, ce qui étant fait plusieurs fois, la chose s'inculque et demeure à jamais[1] ».

Plus l'expérience de saint Vincent s'étend, plus ses idées sur la méthode à suivre se précisent et plus grandit, chez lui, la répulsion pour les « dictateurs ». En 1642 il fait délibérer les six ou sept membres de la Compagnie qu'il a autour de lui, et, « toutes choses pesées et considérées », il est décidé qu'on se contentera d'expliquer un auteur. Les avantages de cette méthode lui paraissent, de tout point, supérieurs à ses quelques inconvénients éventuels. La science d'un auteur approuvé est « toujours plus sûre que celle tirée des écrits particuliers ». Cet auteur inspire plus de confiance aux évêques que les écrits d'un jeune homme qui n'aura fait ses preuves de suffisance que sur les bancs. La Compagnie sera ainsi à l'abri du danger de voir censurer les leçons de ses membres, et il lui sera toujours plus facile de trouver des sujets capables d'expliquer utilement des auteurs que des « dictateurs[2] ». Enfin, les séminaristes réduits à écrire « n'appliquent pas leur jugement ni leur mémoire, et ainsi leur esprit demeure vide pendant qu'ils se chargent de papiers, lesquels peut-être ils ne regarderont plus[3] ».

Les répugnances de saint Vincent contre les « dictations » étaient si fortes qu'il n'hésitait pas à écrire à un supérieur du séminaire « qu'il vaudrait mieux ne pas enseigner du tout que d'enseigner de cette manière[4] ». Elles étaient même si absolues qu'il en venait à interdire « de dicter quelques annotations, dans la crainte qu'on n'en vînt peu à peu à dicter des cahiers

1. *Lettres*, I, p. 399.
2. *Ibid.*
3. *Lettres*, III, p. 4.
4. *Lettres*, I, p. 550, et IV, 592.

entiers[1] ». C'était pousser à l'excès une prohibition très facile à justifier tant qu'elle est contenue dans de sages limites.

Pris dans leur ensemble, les séminaires tenus par les Lazaristes ne connurent donc, à leur début, que l'enseignement oral proprement dit. Il y eut bien de-çà de-là quelques tentatives pour introduire parmi eux l'usage des cahiers dictés. Saint Vincent eut de son vivant à réprimer deux ou trois de ces tentatives[2]; il nous est même resté, dans des manuscrits des directeurs du séminaire de Marseille[3], la preuve manifeste qu'ils ne s'interdisaient pas, au dix-septième siècle, de rédiger des cahiers à l'usage de leurs élèves et partant de les dicter. Encore en 1727, en renouvelant la même interdiction, dans les termes même de saint Vincent, le supérieur général, M. Bonnet, se plaint que quelques régents, à la demande il est vrai des évêques, s'étaient émancipés jusqu'à dicter sans permission[4].

Mais ce n'étaient là que des faits isolés, sans répercussion sur l'enseignement général des deux ou trois douzaines de séminaires confiés à la Compagnie. Pour ceux-ci, le mode et les procédés d'instruction étaient réglés par les décisions des assemblées générales et les circulaires des supérieurs généraux. On voit, à les consulter, que ces méthodes et ces procédés changèrent peu, de la mort de saint Vincent à la Révolution. Il est spécifié, dans l'assemblée générale de 1668, que, sur l'heure et demie que doit durer la classe, la première demi-heure sera employée à rendre compte de la leçon de la veille, la seconde à proposer les difficultés, la troisième à expliquer la leçon suivante. La meilleure manière de faire rendre la leçon, c'est d'interroger les élèves, de les faire beaucoup parler[5]. Et c'est là, sans doute, ce qui fait dire à un ancien supérieur de séminaire, dans ses conseils à un jeune

1. *Lettres*, III, p. 560.
2. *Lettres*, I, 250; III, 4, 560.
3. H. Simard, *Saint Vincent de Paul et ses œuvres à Marseille*, Lyon, 1894, p. 113.
4. *Recueil des principales circulaires des supérieurs généraux de la Congrégation de la Mission*, Paris, 1877, t. I, 345.
5. *Id.*, t. I, p. 90.

régent, que « la classe doit se faire par forme de catéchisme[1]. Lorsque quelques élèves, ajoute-t-il, ont répété la leçon, il faut en demander les parties principales : 1° aux plus capables, 2° aux médiocres, 3° aux faibles, afin que tous sachent les définitions, les divisions de la question, le principal fondement, ou les principales preuves et les plus fortes objections avec leurs réponses ». Autant qu'il se peut, les séminaristes doivent rendre compte de la leçon en latin. On compte ainsi obliger ceux qui ne savent pas assez cette langue à s'y exercer et s'y perfectionner[2].

Dans les explications, c'est surtout la simplicité qui est conseillée; elles doivent être courtes; il suffit d'ordinaire d'y employer un quart d'heure à vingt minutes[3]. Encore en 1788, il était recommandé d'éviter les longueurs et les vaines subtilités. Les professeurs doivent s'efforcer de former les jeunes gens à la justesse du raisonnement et à l'application des principes en morale[4].

En général, les explications et les discours tenus à la rentrée et au début de chaque nouveau traité sont donnés en latin[5]; l'assemblée de 1668 permet, toutefois, d'expliquer les difficultés en latin et en français, « afin d'aider ceux qui n'ont pas une suffisante intelligence du latin[6] ».

Les conseils pédagogiques ou moraux donnés aux jeunes régents tendent plutôt à les tenir en garde contre l'excès que contre le défaut de science. Déjà saint Vincent de Paul ne comprenait pas des directeurs de séminaire qui ne pourraient « faire autre chose qu'étudier, composer et dicter[7] ». Dans son souci « du pauvre peuple de la campagne », dans son amour « de la sainte humilité en laquelle il a plu à Dieu de concevoir, d'enfanter et d'élever sa petite Compagnie », il se révolte à la pensée « d'aller de pair en science avec les grands corps d'enseignement

1. Bibliothèque de Troyes, *ms.* n° 2080, f° 67. Voir plus haut, p. 61.
2. *Recueil cité*, I, 90.
3. *Ibid.*
4. *Recueil cité*, II, p. 207.
5. Ms. de Troyes 2080, f° 67.
6. *Recueil cité*, I, 90.
7. *Lettres*, I, 401.

tels que les Jésuites[1] ». Le supérieur de séminaire qui rappelait à son jeune confrère de Saint-Lazare que « la science dépend beaucoup de la manière dont le régent fait la classe, de l'ordre qu'il y tient et du soin qu'il a d'éviter la négligence qui entraîne le défaut de préparation, ou l'ostentation qui porte à dire des choses rares et curieuses pour paraître savant[2] », parlait d'abord en praticien avisé et consciencieux. Mais il s'inspirait, sans doute, tout autant des conseils de saint Vincent de Paul que de son expérience personnelle quand il ajoutait : « Il faut savoir que les évêques ne nous envoient pas leurs ecclésiastiques pour en faire des régents de théologie, mais seulement des curés et des vicaires capables d'instruire le peuple et de diriger les fidèles[3] ».

Voilà certes des paroles et une attitude dont il est facile d'abuser, et la malveillance ou la légèreté ne s'en sont point privées[4]. Mais, pour être juste, il ne faudrait point manquer d'aller chercher, dans l'assemblée générale de 1668, les vrais principes inspirateurs de l'enseignement de Saint-Lazare. Il y est recommandé aux professeurs d'avoir égard, dans le choix des auteurs, « à la capacité des élèves[5], au temps qu'ils restent dans les séminaires, à la commodité, à la volonté de l'évêque, et, dans les lieux où les jeunes gens sont capables d'être un peu plus savants, de prendre quelques auteurs plus profonds que ceux qui sont en usage ». Rédigé avec cette élasticité, le règlement des études semblait bien devoir s'accommoder à toutes les exigences des temps et des lieux; l'histoire de l'enseignement dans les séminaires pourrait seule nous apprendre s'il y eut là réellement un principe d'adaptation et de vie, ou un abri commode pour l'incuriosité et la routine parées des beaux noms de modestie et de respect des traditions. Cette histoire, je compte bien la tenter quelque jour ailleurs; ici, je ne saurais même l'ébaucher. Qu'il

1. *Lettres*, I, 402.
2. Ms. 2080, f° 66.
3. *Ibid.*
4. Cf. P. Ingold, *Lettres du cardinal Le Camus*, Paris, 1892, p. 94.
5. *Recueil cité*, I, 90, et *Annales de la Congrégation de la Mission*, t. LXII, p. 326.

me suffise d'avoir montré comment la grande préoccupation de cet enseignement, dans une bonne partie des séminaires, fut de se tenir, par ses méthodes, à la portée de la moyenne des esprits auxquels il s'adressait.

III.

Dans les séminaires de Saint-Sulpice se trouve un égal souci d'adapter l'enseignement à la capacité des élèves qui le reçoivent et au temps dont ils disposent. Mais il est à remarquer que, tout en se proposant le même but que saint Vincent, ils le poursuivent par des voies toutes différentes. Cette différence provient sans doute de ce fait qu'ayant passé presque tous par la Sorbonne[1], les premiers fondateurs de Saint-Sulpice ne connaissaient et ne concevaient guère d'autre mode d'enseignement que celui qu'ils y avaient vu pratiquer.

Toujours est-il que si, à Saint-Sulpice comme à Saint-Lazare, la classe dure une heure et demie[2]; si elle se partage entre la récitation de la leçon précédente et l'explication de la suivante[3], cette explication ne prend plus ici nécessairement pour base un auteur connu, un texte imprimé. Le professeur dicte ses leçons tout comme on les dicte en Sorbonne. Du vivant même de M. Olier, M. Blanlo, qu'il a chargé d'enseigner la théologie au séminaire, dicte ses traités, et quoique la sûreté de son savoir et la facilité de son esprit lui permettent d'improviser sa rédaction au fur et à mesure qu'il la débite, son humilité le porte à tenir « sous ses yeux quelques livres où l'on pût croire qu'il prenait ce qu'il enseignait à ses élèves[4] ». Au Puy, M. de Lantages dicte

1. Saint Vincent de Paul, qui avait étudié quelque temps à Salamanque, s'inspirait plutôt des usages espagnols. « L'on objecte, écrit-il, l'usage des Universités. Je distingue les Universités; l'on ne dicte point en toute l'Espagne ». *Lettres*, t. I, p. 401.

2. Bertrand, *Bibliothèque Sulpicienne ou Histoire littéraire de la Compagnie de Saint-Sulpice*, Paris, 1900, t. III, p. 437.

3. Ms. Legrand.

4. Faillon, *Vie de M. Olier*, 4e éd., Paris, 1875, t. III, p. 164. L'auteur raconte ainsi comment fut découvert le stratagème de son ingénieuse humilité : « Un jour qu'il fut obligé de sortir de classe pour répondre à quelques person-

également aux séminaristes une théologie dogmatique [1]. Et, circonstance à noter, son cours était rédigé en français, « apparemment, se hâte d'ajouter son biographe, pour en faciliter l'intelligence à ceux qui avaient moins de pénétration [2] ».

Il semble cependant que, sans être exclusivement réservée au dogme, la dictée était moins employée pour les cours de morale [3]. La raison de cette différence de traitement n'est peut-être pas, comme on pourrait le croire, dans la place prédominante alors accordée à la morale, ni même dans la facilité plus grande qu'il y a à se procurer des auteurs de théologie morale mieux en rapport avec les besoins des divers séminaires. Non ! Elle est plutôt inspirée d'une pensée de haute prudence que M. Tronson dévoile, en toute simplicité et candeur, à son confrère, M. Guyton, alors directeur au séminaire du Puy : « Pour la proposition qu'on a faite de dicter l'année prochaine, je ne sais, écrit-il, si ce seraient des cahiers de scolastique ou de morale. Pour ces derniers, il y aurait plus de difficulté. Car nous sommes dans un temps où l'on critique tellement sur la morale et où il y en a si peu qui se tiennent dans la médiocrité [4], que je craindrais que l'on ne s'exposât à la censure de bien de gens [5] ».

Il ne s'agit donc point ici d'épargner de la fatigue aux élèves, de ménager le temps ou les forces des professeurs, mais de dérober à d'indiscrètes ou malveillantes censures les opinions morales qu'enseigne la Compagnie.

nes, l'un des étudiants, curieux de savoir quel était le livre où chacun croyait que M. Blanlo prenait sa dictée, profita de son absence pour le découvrir ; mais il fut fort étonné de ne trouver ni cahier ni rien qui approchât de la matière de la conférence ».

1. *Vie de M. de Lantages* [par Faillon], Paris, 1830, p. 195.

2. *Ibid.*

3. « Pour la morale si on dicte des écrits. » *Correspondance de M. Louis Tronson*, publiée par M. L. Bertrand, Paris, 1904, t. II, p. 47.

4. C'est-à-dire le *juste milieu*.

5. *Correspondance de M. Louis Tronson*, II, p. 39. Suit l'énumération de quelques opinions que M. Tronson ne conseillerait pas d'enseigner, « par exemple que l'ignorance n'excuse point quand on a dû savoir ses obligations ou celles de son état quoique l'on n'aye jamais eu la première pensée que l'on dût s'en instruire... qu'il y a péché mortel de changer notablement en carême l'heure du dîner, par exemple, en dînant à sept heures ou huit heures du matin, etc. »

Voilà pourquoi, sans doute, M. Dolier se borne, en 1663, à expliquer oralement, à Clermont [1], la *Medulla theologica* d'Abelly, où l'on sait la grande place qui était faite à la morale. Pour qu'il se décide à donner ses explications par écrit, il faut que M. de Poussé, qui visite le séminaire, lui en fasse la demande [2]. A Viviers, en 1691, M. Azégat se contente également de commenter ou de clarifier l'auteur de morale suivi au séminaire; c'était alors la Somme des cas de conscience du cardinal Tolet. M. de la Barmondière, alors en visite au Séminaire, lui conseilla de dicter des cahiers « pour la théologie morale comme on le faisait pour la théologie scolastique [3] ». Il est vrai que le supérieur général, M. Tronson, fut d'un tout autre avis. Il engagea même M. Azégat à expliquer son auteur sans se « fatiguer à composer des écrits [4] ». Mais la pratique conseillée par M. de la Barmondière ne tarda pas à l'emporter sur celle de M. Tronson. Il s'est conservé de ce séminaire des cours de théologie dogmatique et même de théologie morale [5] dictés entre les années 1715 et 1722. Il en était de même au séminaire de Limoges, où nous trouvons des cours dictés au dix-septième siècle et même assez avant dans le dix-huitième siècle [6].

Ce que visait Saint-Sulpice en permettant et même en conseillant de pratiquer la dictée des leçons, c'était surtout de mettre l'enseignement théologique mieux en rapport avec la capacité des élèves et la durée de leurs études. Les lettres de M. Tronson nous montrent des professeurs de séminaires utilisant les loisirs de leurs vacances pour « abréger » les cours qu'ils auront à dicter [7]; il les encourage et les guide dans cette

1. BERTRAND, *Bibliothèque*, I, p. 49.
2. *Ibid.*
3. *Id.*, I, 214.
4. *Ibid.*
5. On en peut voir les titres chez BERTRAND, *Bibliothèque*, I, 214.
6. On en trouve quelques-uns mentionnés dans le *Bulletin de la Société archéologique du Limousin*, t. XXXIX, p. 531. Entre autres un traité *Des Attributs divins* qui porte le nom de M. Bourdon, lequel fut directeur au séminaire de 1662 à 1702; un tome II *Theologiae dogmaticae et moralis seminarii Lemovicensis*, avec la signature d'un « E. Grasseaud, prêtre, 1735 ».
7. *Correspondance*, I, 411.

besogne; ils n'en sauraient « avoir de plus utile que de faire ces abrégés [1] ». Il regarde comme « un grand bien pour le séminaire [2] » que tel d'entre eux « puisse arriver à régler ses traités de théologie et les mettre en état de n'y plus retoucher ». C'est même en l'absence de cahiers « bien corrects et bien sûrs » que l'on peut s'en tenir à expliquer la théologie, la morale surtout, dans un auteur [3].

Car, il ne faut point l'ignorer, dans la pensée du supérieur, ces cahiers ainsi « réglés » ne doivent pas seulement servir aux élèves de leurs auteurs; d'autres établissements placés dans des conditions analogues peuvent aussi en profiter. C'est ainsi que M. Guyton, directeur au séminaire du Puy, est engagé à dicter les cours de Limoges [4], et les cahiers de M. Dolier furent dictés après lui par des générations de professeurs [5]. Si même les visiteurs expriment à certains professeurs le désir de leur voir dicter leurs cours, gardons-nous de penser qu'il y ait là une critique de la pratique suivie par ces professeurs; c'est bien plutôt un hommage délicat rendu à la valeur de leur enseignement. Les visiteurs estiment que leurs leçons sont de celles que leurs confrères auraient intérêt à connaître. Si le supérieur se montre parfois moins accueillant à la proposition que font certains directeurs de dicter leurs cours [6], n'est-ce point parce qu'il a quelque doute sur l'aptitude du professeur à entreprendre un travail personnel ?

Ainsi était atténué, en grande partie, le premier inconvénient signalé dans la pratique des dictées par saint Vincent, qui craignait qu'il ne fût pas toujours possible à une Compagnie de trouver des professeurs capables de composer un cours.

Il ne faudrait pas croire d'ailleurs que la Compagnie de Saint-Sulpice manquât de prendre ses sûretés à l'égard des opinions

1. *Correspondance*, I, 411.
2. *Id.*, I, 138.
3. « On peut continuer d'expliquer la morale dans Abelly en attendant que l'on ait des cahiers bien corrects et bien sûrs que l'on puisse dicter. *Id.*, II, 44.
4. *Correspondance de Tronson*, t. II, 47.
5. Bertrand, *Bibliothèque*, I, 49.
6. *Correspondance*, t. I, 214; II, 47.

personnelles du professeur qui dictait. Son attachement séculaire aux bonnes doctrines est assez connu, et ce n'est pas le lieu d'en parler ici. Qu'il nous suffise de rappeler qu'elle n'entendait nullement « laisser la liberté à chacun d'enseigner ce qui lui plairait davantage[1] ». La formation reçue au séminaire de Saint-Sulpice ou à la Solitude et l'inspection des visiteurs n'étaient pas regardées comme des précautions suffisantes : les cahiers devaient être présentés au contrôle du supérieur[2], souvent même envoyés à Paris et soumis à un examen qui parfois imposait des retouches[3]. L'orthodoxie stricte ne constituait même pas toujours une garantie suffisante. En morale, par exemple, « où il était difficile que les particuliers eussent tous les mêmes sentiments[4] », le conseil directeur de la Compagnie travaillait à « assurer le plus qu'on pouvait l'uniformité si nécessaire pour conserver le même esprit et l'union des cœurs, surtout entre les membres d'une même communauté[5] ». Son rêve eût été d'avoir un traité que l'on pût enseigner dans tous les séminaires[6]. « C'est dans cette vue, écrivait M. Tronson à M. Gay, directeur au séminaire de Clermont, que l'on a travaillé sur vos écrits et que l'on a marqué les sentiments que nous avons vu toujours être tenus par nos pères[7] ».

Le Conseil de Saint-Sulpice rencontra-t-il jamais dans les traités qui furent envoyés à son examen ce cours idéal susceptible d'être enseigné dans tous les séminaires? Je ne sais. Cependant, à mesure que ces maisons se dégagèrent des difficultés et des improvisations du premier âge, la durée et l'organisation des études théologiques tendirent à y prendre une uniformité plus sensible, et le besoin d'un cours spécial pour chaque séminaire se fit de moins en moins sentir. D'autre part, le nombre des manuels de théologie rédigés à l'adresse des séminaires ne cessait de se multi-

1. *Correspondance*, II, 44.
2. *Id.*, II, 40, 47.
3. *Id.*, II, 42, 43, 105, 348.
4. *Id.*, I, 348.
5. *Ibid.*
6. *Ibid.*
7. *Ibid.*

plier, et il était bien difficile de n'en pas trouver qui répondît suffisamment aux vœux de Saint-Sulpice. La nécessité de dicter cessa de s'imposer avec même évidence et l'usage tendit à disparaître, vers le milieu du dix-huitième siècle. M. Emery, nommé professeur de théologie dogmatique à Orléans, en 1759, ne se sentit pas le courage de mettre en écrit le traité des sacrements en général que Collet, déclare-t-il lui-même, avait si bien imprimé. Pour ne pas rompre brusquement avec l'usage, il dicta encore quelques explications, mais seulement sur les questions omises ou insuffisamment développées par son auteur[1].

Dès lors l'unité était faite entre les méthodes d'enseignement des deux groupes les plus importants de nos séminaires. Et ce ne sont pas les autres qui pourraient la rompre. La plupart des séminaires diocésains confiés aux prêtres séculiers prennent pour modèle ce qui se fait à Saint-Lazare ou à Saint-Sulpice. Les autres congrégations elles-mêmes en diffèrent peu. On trouve chez elles les mêmes exercices des classes, des conférences, des argumentations publiques[2]. A l'Oratoire, malgré les vues émises par le Père Lamy en ses *Entretiens sur les sciences*[3], les professeurs dictèrent longtemps d'interminables cahiers[4]. Aux termes même d'une fondation de deux chaires de philosophie et de théologie faite en leur collège de Troyes, le professeur devait dicter dans la première heure, expliquer dans la seconde et dicter une seconde fois[5] s'il lui restait du temps. En 1777, l'évêque de Troyes, Claude de Barral, exigea des Pères la suppression des cahiers dictés et les fit remplacer par des cours imprimés[6]. Les classes

1. [Gosselin], *Vie de M. Emery*, Paris, 1861, p. 110.

2. Pour les Doctrinaires, cf. L. Dantin, *François de Gain-Montaignac*, Tarbes, 1908, p. 26 et s.; Chan. Maygonade, *Un chapitre de Doctrinaires*, Arras, 1902, p. 30; P. Soubielle, *Le Grand Séminaire de Bayonne avant la Révolution*, Bayonne, 1886, p. 10 et s. — Les Eudistes avaient peu de séminaires où fût donné l'enseignement théologique complet. *Vie du R. P. Jean Eudes*, par le P. Jul. Martine, Caen, 1880, t. I, pp. 245, 325, 334; t. II, p. 22.

3. Cf. P. Lallemand, *Essai sur l'Histoire de l'éducation dans l'ancien Oratoire de France*, Paris, 1887, p. 273; voir aussi *De l'éducation des ecclésiastiques dans les séminaires* (par un Oratorien), Paris, 1689, p. 108.

4. G. Carré. *L'enseignement secondaire à Troyes*, Paris, 1888, p. 244.

5. *Id.*, p. 97 et 244.

6. *Ibid.*

purent être ainsi réduites d'une demi-heure. A Saint-Nicolas, l'enseignement qui se donne dans les conférences prend pour base un manuel soit pour le dogme, soit pour la morale ; cependant, même vers le milieu du dix-huitième siècle, les professeurs dictent des cours[1]. Il en est de même dans les écoles de théologie tenues par les Dominicains[2].

Il subsiste donc encore quelques variétés dans la pratique de l'enseignement, mais elles vont se fondre peu à peu dans l'uniformité qui s'étend à tous les séminaires français et où seules quelques exceptions individuelles persistent à rappeler encore les criantes dissonances d'antan.

Antoine DEGERT.

1. SCHŒNHER, *op. cit.*, p. 358.

2. Par exemple à Rodez, cf. *Nouvelles ecclésiastiques*, 1737, p. 131 et suiv. à Marseille, en 1740, H. SIMARD, *op. cit.*, p. 340.

L'HOMME PRÉHISTORIQUE

DE LA CHAPELLE-AUX-SAINTS (CORRÈZE).

[Nos lecteurs ont eu connaissance de la découverte sensationnelle, faite dans notre région, d'un squelette humain de l'époque moustérienne. Nous sommes heureux de reproduire une partie de la Conférence donnée sur ce sujet à l'Institut catholique, le jeudi 16 février, par l'auteur de la découverte, M. l'abbé A. Bouyssonie, supérieur de l'école Bossuet, à Lacabanne (Corrèze).]

La Chapelle-aux-Saints est une petite localité de la Corrèze, située à une vingtaine de kilomètres de Roc-Amadour et de Padirac. On nous y avait signalé l'existence de plusieurs grottes dans le calcaire et nous étions allés à la découverte, examinant si cela sentait — non le Romain — mais le silex taillé. Et voilà que nous apercevons, tournée en plein nord, au sommet d'une pente assez raide, une excavation à voûte basse devant laquelle nous ramassons des racloirs et des pointes[1] d'un beau travail. C'était en 1905. Nous faisons cette fois-là une belle récolte de silex et d'ossements. A plusieurs reprises, les années suivantes, nous y revenons, toujours enchantés de nos trouvailles, mais toujours chassés au bout de deux ou trois jours par un orage. Il y a un an, un spécialiste, M. Harlé, nous signale la présence dans nos récoltes d'un os de pied humain, mais qui paraissait aussi moderne que certains os de poulets apportés là par les renards.

Nos dernières recherches ont eu lieu en août 1908. Le sol naturel de la grotte était recouvert d'une couche de 30 à 40 centimètres de silex et d'os mélangés à un peu de terre. Au-dessus se trouvaient des pierres calcaires, dans une terre noire et meuble, et vers le milieu de la grotte un bloc de rocher assez gros. Suivant notre habitude, nous avancions

1. Sur les détails d'archéologie préhistorique, le lecteur peut se reporter au *Manuel d'archéologie* dont il a été rendu compte dans le précédent numéro du *Bulletin*, p. 87.

méthodiquement, enlevant tout ce qui se trouvait sur le sol primitif, moins généreux en cela que beaucoup de fouilleurs après qui on peut glaner abondamment. A l'entrée même de la grotte, nous trouvâmes bien une petite fosse dans laquelle était déposée une corne de bison, — la seule trouvée entière dans le gisement, — mais nous n'y attachâmes pas d'autre importance. Nous arrivâmes ainsi à 3 mètres dans l'intérieur de la *bouffia* (en patois limousin, le mot *bouffia* veut dire grotte) lorsque je remarquai une dépression que, bien entendu, nous voulûmes vider. Nous ne nous doutions pas que c'était une sépulture et ne prenions pas de précautions spéciales, lorsque l'un de nous sort un humérus que nous reconnaissons comme humain [1]. Tout à côté apparaît le crâne nettement néanderthaloïde. Il est surmonté de gros os qui s'enlèvent facilement. Alors, en dehors d'un coup de pioche malencontreux mais léger, la calotte crânienne et le côté gauche se montrent à peu près intacts; seul, le pariétal a été enfoncé sur un point par un morceau de quartz, ce qui a laissé l'ouverture que l'on voit sur la reconstitution. La partie inférieure de la tête et la moitié droite sont écrasées et en morceaux adhérents à la terre blanche de la paroi de la fosse, comme nous l'avons constaté en procédant ultérieurement au lavage. Enfin, la pression des terres a fait enfoncer la face entre les branches de la mâchoire inférieure, de sorte qu'une dent de cette mâchoire apparaît au niveau de l'orbite gauche. Avec de grandes précautions nous le dégageons, pour l'emporter, avec la terre même qui l'englobe. Le reste du corps est ensuite extrait, non sans peine, du sol compact et humide du fond de la fosse : les os, d'une fragilité extrême, se brisent trop souvent au moindre effort. Nous nous trouvions d'ailleurs, malheureusement, dans la nécessité de nous hâter, pressés par le temps et les circonstances. Pour ce même motif, et aussi à cause de la situation même des lieux, nous n'avons pu prendre une photographie du squelette *in situ*.

Le tout est transporté chez deux d'entre nous, à la Raufie (Lot); le crâne est photographié, puis soigneusement lavé ainsi que les autres os. Nous prévenons en même temps MM. Breuil, Cartailhac et Boule. M. Boule a bien voulu se charger de la reconstitution. Voici les résultats de son examen :

L'état des sutures craniennes et de la dentition prouve que cette tête est celle d'un vieillard. La longueur de certains os des jambes permet

1. Notre seul compagnon de travail à ce moment était notre frère plus jeune, Paul Bouyssonie; c'est même lui qui a mis à découvert le crâne. (A. et J.-B.)

de dire qu'il avait environ 1m60 de taille. La tête est volumineuse. On n'a pas encore déterminé le volume du cerveau, mais il devait être considérable. L'abbé Breuil estime même qu'il devait être supérieur à celui des cerveaux actuels. Le crâne est aplati et très allongé ; la partie postérieure est en forme de chignon, suivant le mot d'un savant. Il est moins développé en avant, où se trouve la partie du cerveau que l'on croit généralement liée aux opérations intellectuelles, et bien davantage en arrière, où se trouvent le cervelet et les centres de coordination des mouvements. Me permettrai-je de risquer cette hypothèse que notre ancêtre pensait peu mais était fort adroit? Le front est très fuyant; les arcades sourcilières très épaisses, très proéminentes, séparées du front par un large sillon. Le nez est court et large; l'ouverture béante des fosses nasales est plus large d'un tiers que celle d'un Européen, d'un quart que celle d'un Australien; une profonde dépression sépare le nez du front. De chaque côté du nez on remarque l'absence de la fosse canine, c'est-à-dire d'une sorte de creux où se forment les deux plis caractéristiques qui, partant des ailes du nez, vont aux coins de la bouche. La manière dont l'os descend directement des orbites vers les mâchoires, d'ailleurs très avancées, donne l'impression d'un museau et fait qu'on ne se rend pas compte de la manière dont la bouche exprimait l'hilarité. De plus, la mâchoire inférieure n'a pas de menton ou du moins de saillie mentonnière. Le trou occipital, par où la moelle épinière entre dans le crâne et qui sert de point d'appui à toute la tête, est plus en arrière que dans les races actuelles; la tête devait donc s'incliner en avant très facilement; il est vrai qu'en arrière, des muscles puissants la redressaient; leurs attaches sur le crâne sont très saillantes. Quant aux os du reste du corps, leur étude n'est pas achevée. Notons seulement que cet homme, quand il était debout, devait avoir les jambes légèrement fléchies, les genoux saillant en avant.

Tel est donc le squelette que nous avons trouvé à la Chapelle-aux-Saints. De quelle époque est-il? Je puis répondre avec certitude : du Pléistocène moyen des géologues, du Moustérien des préhistoriens. Ce qui veut dire : il est certainement de l'époque où, sous un climat très froid, l'homme de nos régions vivait à côté du mammouth, du rhinocéros laineux, du bison, du renne, se nourrissait de leur dépouille, avait pour outils ou pour arme du silex taillé en forme de racloirs et de pointes. Cela est incontestable, car la couche de silex et d'ossements qui recouvrait tout le sol de la grotte et la fosse était intacte. Le contenu de cette couche était caractéristique et très facile à identifier. Nous avons

pu déterminer qu'il y avait là les restes d'au moins vingt-deux rennes, onze bisons, deux ou trois chevaux, du blaireau, de la marmotte, du bouquetin, du renard, d'un grand loup. M. Boule a même reconnu un molaire supérieur du rhinocéros laineux à narines cloisonnées. Or, la plupart de ces animaux ont disparu de nos contrées, les uns n'existent plus; comme ce rhinocéros; d'autres, comme le renne, ont quitté nos régions pour aller vers le pôle. L'homme de la Chapelle-aux-Saints date donc de la période froide où ces animaux habitaient notre pays.

Quant aux silex, ils constituent un outillage moustérien très pur et très soigné. Il n'y a aucune de ces pièces appelées haches ou coups-de-poing qui se trouvent dans les stations plus anciennes. Mais il reste des racloirs et des pointes, qui distinguent le moustérien de tous les outillages postérieurs. Il y a au moins un millier de pièces de premier choix, environ huit cents racloirs et deux cents pointes, ainsi que des pièces fort curieuses en forme de moitié de poire, comme on n'en a signalé nulle part ailleurs, et un petit nombre de grattoirs et de lames annonçant les débuts de l'aurignacien.

Mais le grand public veut des chiffres et on nous pose la question : « Combien y a-t-il d'années que vivait ce personnage? » Et je réponds invariablement : « Je n'en sais rien. » Cependant M. Boule a écrit qu'il devait vivre il y a au moins 20.000 ans et probablement davantage. Je n'en jurerais pas, car un chronomètre n'est pas facile à trouver. Mais enfin les partisans de la haute antiquité de l'homme s'appuient sur des faits assez significatifs. M. de Lapparent a étudié, en géologue, le temps écoulé depuis la dernière invasion glaciaire, dont notre homme est contemporain. Or, tout en refusant de donner des chiffres, il laisse entendre qu'elle remonte à plus de 10.000 ans. En trouvant une épaisseur de 24 mètres de débris néolithiques à Suse, en examinant les 14 mètres de néolithique récent de Knossos, on a calculé que le néolithique avait dû commencer il y a 20.000 ans dans ces régions. Et remarquez qu'il a été précédé de tout le paléolithique !

De toute manière on aboutit à cette conclusion que l'humanité est bien plus ancienne qu'on ne le croyait généralement. Aussi les exégètes les plus autorisés reconnaissent-ils que la chronologie biblique présente de telles lacunes et de telles incertitudes que l'on ne peut en tirer aucun chiffre précis, pour appuyer ou contester les chronologies scientifiques. Celles-ci restent d'ailleurs en grande partie affaire d'impression plutôt que d'arguments décisifs.

Mais il est des questions plus importantes que celle de l'antiquité

de l'humanité. J'ai appelé l'individu de La Chapelle-aux-Saints un *homme*. Était-ce bien un homme? Certains en ont douté et ont dit : C'est peut-être un singe supérieur et non un homme inférieur; un singe anthropoïde et non un homme pithécoïde. La réponse n'est pas douteuse : c'était un homme. Son anatomie, sa sépulture, son industrie le prouvent. Son anatomie d'abord. J'ai insisté, dans la description que j'ai donnée du squelette, sur ce qui le différencie de l'homme actuel et qui se trouve le rapprocher du singe. Mais en dehors de ces détails, le reste — et c'est tout le principal — est bien plus près de nous, à plus forte raison bien plus près des sauvages, par exemple des Australiens, que du singe le plus perfectionné, vivant ou fossile. Un examen même sommaire du squelette ne laisse aucun doute à cet égard. En second lieu, il était enseveli intentionnellement; et cela suppose bien que l'on a affaire à un homme, les singes n'ayant pas l'habitude d'enterrer leurs semblables. Enfin, l'industrie qui accompagnait le squelette était vraiment trop remarquable pour être l'œuvre d'un simple animal. Pour tailler les racloirs et les pointes en silex ou en quartz, il fallait une intelligence humaine.

Mais, dira-t-on encore, cet homme de La Chapelle-aux-Saints n'était qu'un être anormal, une exception, un idiot, et on pourrait en trouver encore aujourd'hui de tout à fait semblables à lui. Je répondrai : C'est possible qu'il se trouve, encore de nos jours, des individus fort semblables à celui dont je parle. Il serait même étonnant qu'une forme humaine ait complètement disparu et n'ait laissé aucune survivance atavique. Virchow, qui était un libre-penseur, avait admis que le crâne de Néanderthal était ainsi un crâne d'idiot. Mais aujourd'hui on connaît un certain nombre de squelettes ayant tous ce double caractère d'être très anciens et d'être conformes à celui que j'ai décrit. Car, il faut le reconnaître, je n'ai découvert rien de bien nouveau. Nous nous rendions bien compte, mon frère et moi, que notre trouvaille était importante, mais nous ne pensions pas qu'elle fît tant de bruit en France et à l'étranger. Nous n'avons eu, sur les découvertes antérieures, que l'avantage de trouver un squelette en meilleur état que les autres, parfaitement daté du moustérien supérieur, et de le confier à un paléontologiste de premier ordre, M. Boule. Il s'est trouvé que les journaux n'avaient pas assez de la politique et d'autres affaires pour remplir leurs colonnes, et cela nous a valu une réclame retentissante, qu'activait encore, chez plusieurs, le désir d'attaquer le catholicisme.

Mais je précise ma réponse à la question posée : L'homme de La

Chapelle-aux-Saints était-il une exception ou le spécimen d'une race plus ou moins étendue? La réponse n'est pas douteuse. Dans une région qui comprend la France, la Belgique, l'Angleterre, l'Allemagne, l'Autriche, il y a eu, dans des temps très reculés, une race de ce même type appelé neanderthaloïde. Enfin, pour achever de donner de l'intérêt à notre trouvaille, M. Hauzer, un Suisse qui met en coupe réglée nos stations préhistoriques françaises, a trouvé lui aussi, l'an dernier, un squelette néanderthaloïde, dans la grotte du Moustier. C'est celui d'un jeune homme de seize ans, qui, lui, avait gardé toutes ses dents. Mais l'ossification était moins complète et les caractères moins nets. De ce squelette on possède des photographies publiées par un savant allemand. On a d'ailleurs vivement critiqué la manière dont celui-ci fait la reconstitution. Il semble que, dans ce cas, la science allemande s'est montrée sensiblement inférieure à la science française.

Je reviens à mon sujet. L'homme de La Chapelle-aux-Saints appartient à une race qui peuplait l'Europe occidentale et qui avait une industrie appelée moustérienne. Si les autres squelettes anciens de la même race avaient été découverts dans des conditions aussi précises que les nôtres, on pourrait dire si cette race a créé l'industrie aurignacienne, car le moustérien des *bouffia* conduit très nettement à l'aurignacien. La race néanderthaloïde aurait donc trouvé la pointe de flèche à base fendue et produit les premières œuvres artistiques : sculpture, gravure et peinture; elle aurait donc été plus intelligente que ne l'ont cru certains savants. En tout cas, s'il faut en croire M. Déchelette, dont le *Manuel de Préhistoire* est si apprécié, la race de Cro-Magnon, au grand front, n'a été connue que par des sépultures magdaléniennes; elle est donc séparée de notre moustérien par tout le temps et le progrès que supposent l'aurignacien et le solutréen.

On ne sait donc si les descendants de l'homme de La Chapelle-aux-Saints sont devenus rapidement artistes, mais on sait qu'il appartenait à une race religieuse, puisqu'il a été enseveli intentionnellement. On avait creusé une fosse de forme presque rectangulaire, de $1^{m}45$ sur 1 mètre et $0^{m}30$ de profondeur. On l'y avait déposé avec soin, la tête dans un angle, soutenue par quelques pierres, le bras droit ramené vers elle, et au-dessus un os large de bison. Tout à côté, on avait placé ou jeté une patte de bison et un fragment de colonne vertébrale de renne. Nous n'avons remarqué que cela, car, avant de découvrir le squelette, nous ne songions pas à observer si les os étaient en connexion.

On ne traite pas ainsi un être auquel on n'attribue plus de valeur,

pour qui on n'éprouve aucun respect. Si on ne voit dans l'homme qu'une machine qui s'arrête après avoir fonctionné un certain temps, on l'abandonne, on l'écarte même comme une chose encombrante et gênante, quand il devient cadavre en décomposition. Si on le respecte, c'est qu'on a une idée plus ou moins vague de quelque chose qui survit au corps. M. G. de Mortillet, qui était préoccupé de combattre la religion presque autant que de faire avancer la science, disait que l'homme primitif n'avait aucune religion puisqu'il n'ensevelissait pas ses morts. La réponse des faits a été aussi nette que topique; les divers squelettes moustériens étaient enterrés, donc ils appartenaient à une race religieuse. La religion apparaît ainsi à la science comme un des traits les plus anciens de l'humanité.

Mais voici la question décisive. Le squelette de La Chapelle-aux-Saints prouve-t-il que l'homme descend du singe ou plus exactement que l'homme a un ancêtre animal plus ou moins voisin du singe?

Tout d'abord, que faut-il penser de l'évolutionisme en général? Voici ce que répond M. de Lapparent, dans ses *Conférences* de 1905 à l'Institut catholique de Paris : « Puisque les formes se succèdent avec régularité, qu'entre elles les passages ne manquent pas et que la variation dans les formes est habituellement d'accord avec la différence d'âge, il est bien difficile d'échapper à l'idée d'une évolution, ordonnée d'ailleurs comme tout ce qui se passe ici-bas et gouvernée par une cause extérieure puissante, en conformité d'un dessein voulu. Sans doute, la géologie n'en pourra jamais fournir la preuve directe, puisqu'elle ne connaît que des restes fossiles et n'a pas le moyen de montrer la nature en action. Néanmoins, l'impression qui résulte de la contemplation du monde paléontologique ne semble pas pouvoir s'accorder avec un autre système. Aussi, sans prétendre le moins du monde que la question soit jugée sans appel, même en reconnaissant franchement qu'à l'heure présente le mécanisme des transformations nous échappe totalement, estimons-nous qu'il serait imprudent de prendre vis-à-vis du principe même de l'évolution l'attitude agressive et intransigeante que très souvent on a cru devoir adopter. »

Il n'est pas douteux qu'une portion notable du public instruit est gagnée à ces idées. On apprend aux candidats au baccalauréat l'histoire du cheval, comment de l'ancêtre à cinq doigts de pied on arrive au cheval actuel à un seul doigt; on en fait de même pour d'autres êtres. A l'Académie des Sciences, M. Edmond Perrier a mis à côté les uns des autres un crâne de Parisien, un crâne d'Australien, celui de La Cha-

pelle-aux-Saints, celui du prétendu Pithécanthrope de Java et celui d'un singe, et il montrait comment, suivant lui, on passait, par transitions assez faciles, du premier au dernier. De là à conclure à une parenté directe ou indirecte, il n'y a qu'un pas, que beaucoup franchissent facilement.

Il faut cependant — même et surtout quand on est savant — garder son sang-froid. L'évolution n'est qu'une hypothèse, et il faut bien se garder de la transformer en une vérité certaine. Elle subit des remaniements continuels et, naturellement, celui qui fait le dernier remaniement croit avoir trouvé la formule définitive. Il faut surtout distinguer la question de l'évolution des espèces animales et celle de l'évolution du corps de l'homme. Mais comme notre esprit est toujours impatient, il ne se résigne pas à attendre, pour résoudre les problèmes, que la Providence ait fourni tous les éléments de solution.

D'ailleurs, le problème a deux aspects : l'un d'ordre rationnel, où il relève sans doute des sciences naturelles, mais aussi de la philosophie; l'autre d'ordre religieux, où il relève de la théologie et de l'exégèse. Il porte aussi sur deux points différents : sur l'âme et sur le corps de l'homme.

Que l'évolution ne puisse, en aucun cas, s'appliquer à l'âme humaine, cela n'est pas douteux : l'âme raisonnable et libre vient toujours directement de Dieu, aujourd'hui comme à l'origine. Au sujet du corps humain, la réponse de la raison n'a plus la même netteté. Saint Thomas d'Aquin, si je me souviens bien, admet que l'embryon humain est informé par une âme végétative, puis par une âme animale, avant de recevoir l'âme raisonnable et proprement humaine. Il n'y aurait qu'à transporter à l'espèce ce qu'il dit de l'individu. D'ailleurs, *a priori*, si Dieu avait voulu faire former le corps humain par une âme animale, on ne voit pas ce qui aurait pu empêcher sa science et sa puissance infinies d'y réussir.

Mais je parle, depuis un moment, comme si le problème n'avait qu'un aspect scientifique et rationnel et j'ai dit qu'il en avait un autre. Il y a, en effet, un livre inspiré de Dieu qui nous raconte à deux reprises l'origine de l'homme : c'est la Genèse. Je n'ai pas besoin de rappeler ces deux récits qui sont présents à toutes les mémoires. Si j'étais protestant, je serais peut-être fort perplexe, car je ne saurais comment interpréter ces textes de la Bible sans risquer de me tromper; mais un catholique croit que le même Dieu qui a inspiré la Bible assiste son Église dans l'interprétation parfois délicate de cet ouvrage. Si j'étais théologien et

exégète de profession, je pourrais vous faire un commentaire du récit biblique. Il me suffira de vous dire « qu'il n'y a aucune décision définitive de la suprême autorité religieuse sur la question de savoir la nature de l'élément d'où Dieu a tiré le corps de l'homme. Cependant, les théologiens, appuyés sur la constante tradition et sur les enseignements du magistère ecclésiastique ordinaire, tiennent fermement à cette doctrine que le corps de l'homme a été tiré immédiatement d'un élément inanimé [1] ».

Je puis ajouter — après Léon XIII et Pie X — que la science est libre de poursuivre ses investigations avec la plus grande activité et de tirer des conclusions, mais avec toute la modestie qu'exige un amour scrupuleux de la vérité.

C'est dans ces sentiments qu'un des premiers naturalistes de notre époque, le Père Wasmann S. J., déclarait, il y a deux ans, à Berlin, dans une conférence solennelle : « Avant tout je voudrais assurer que la zoologie et ses sciences auxiliaires, tant qu'elles se tiennent sur leur propre terrain, restent parfaitement libres, même quant à la recherche de l'origine de l'homme. Les résultats certains de la théologie doivent leur servir seulement de norme extérieure, car une vérité ne peut pas contredire une autre vérité. Si de leur côté ils trouvent quelque chose qui est sûrement vrai, les théologiens l'accepteront aussi. Je puis m'en porter garant [2]. »

A. Bouyssonie.

1. E. Wasmann, *Der Kampf um das Entwicklungsproblem in Berlin*, Fribourg, Herder, 1907, p. 35.

2. *Ibid.* — Pour plus de détails sur la question traitée dans le présent article, voir dans l'*Anthropologie*, t. XIX, les articles de M. Boule (p. 519-525) et des abbés Bouyssonie et Bardon (p. 513-518).

TEXTES D'HISTOIRE PONTIFICALE

(Léon II. — Libère. — Urbain II)

Dans cette première note, on voudrait montrer que la profession de foi pontificale [1] du *Liber diurnus* où se trouve la condamnation du pape Honorius a été rédigée et signée, en 682, par le pape Léon II et que, dans la suite, elle n'a été renouvelée par aucun pape.

Comme on sait, le *Liber diurnus* est un recueil de formules qui a été en usage dans la chancellerie pontificale pendant le haut moyen âge. Très probablement, c'est graduellement que ce recueil a pris un caractère quasi officiel : à l'origine, il aura été destiné à la formation des apprentis notaires. La pièce la plus célèbre de ce livre est la profession de foi pontificale dans laquelle se trouve la condamnation du pape Honorius. C'est la présence de cette pièce qui a toujours empêché le cardinal Pitra de reconnaître un caractère officiel à ce recueil. Le cardinal était à peu près seul de son avis. Non seulement des adversaires de la papauté, comme Döllinger et Friedrich [2], mais encore des historiens catholiques, comme dom Chapman [3], admettent que, pendant plusieurs siècles, cette même formule a servi pour la profession de foi des papes au début de leur pontificat.

Cette conclusion est-elle fondée ?

La question a de l'intérêt pour déterminer la nature du *Liber diurnus* et surtout pour préciser le jugement qui a été porté à Rome sur la

1. Migne, *P. L.*, t. CV, col. 45. Le même texte dans E. Sickel, *Liber diurnus Romanorum pontificum*, Vienne, 1889, p. 93.

2. Döllinger-Friedrich, *Die Papstfabeln des Mittelalters*, Stuttgart, 1890, p. 162.

3. *The condemnation of Pope Honorius*, Catholic Truth Society, Londres, 1907, p. 115-116. Cet opuscule de dom Chapman est la réunion d'articles parus dans *The Dublin Review*.

mémoire du pape Honorius. Il n'est pas sans intérêt de savoir si pendant longtemps les papes, lors de leur intronisation, ont jeté l'anathème à un de leurs prédécesseurs. Sans doute, la répétition de l'acte ne change pas la nature de la condamnation, mais ce luxe de réprobations pourrait paraître significatif. Ceci, d'ailleurs, soit dit seulement pour exposer l'état de la question présente. Cette note n'a pas pour objet la condamnation d'Honorius ni des considérations apologétiques. Il s'agit d'une question de critique : Qui a écrit la profession de foi qui nous occupe ? On verra ensuite si cette formule a été souvent employée.

Le plus récent éditeur du *Liber diurnus*, M. de Sickel, place la date d'origine de notre texte vers l'époque du pape Hadrien (772-95). Mgr Duchesne[1] la place après la mort de l'empereur Constantin IV (685), mais peu après. Je voudrais montrer que la profession de foi est plus ancienne et doit être attribuée au pape Léon II, en 682, et que cette formule n'a été employée et souscrite que cette unique fois, par un pape.

Léon II (682-83) est le pape qui a approuvé le sixième Concile œcuménique, et par conséquent la condamnation d'Honorius. Cette approbation est contenue dans une lettre à l'empereur Constantin[2]. La lettre pontificale dépend des *Actes* du sixième Concile, particulièrement du *Symbole*, du *Sermo acclamatorius*, de l'*Edit* impérial et de la *Lettre* de Constantin au pape. Par d'autres lettres[3] de Léon II, nous savons que le pape a envoyé ces mêmes documents aux évêques d'Occident, en même temps qu'un modèle de profession de foi, qui, après avoir reçu la signature des évêques, devait être envoyée à Rome pour être placée sur le tombeau de saint Pierre.

La profession de foi du *Liber diurnus* a l'étendue d'environ neuf pages in-12. Après un exorde où se trouvent une déclaration d'humilité, une demande de prières adressée à l'assistance et une protestation d'orthodoxie, le pape déclare accepter les cinq premiers Conciles œcuméniques, dont il résume les décisions, puis il mentionne le sixième Concile et ajoute : « Auctores vero novi heretici dogmatis[4] Sergium, Pyrrhum, Paulum et Petrum Constantinopolitanos una cum *Honorio* qui pravis

1. *Bulletin critique*, t. X (1889), p. 201, et *Le « Liber diurnus » et les élections pontificales au septième siècle*, dans *Bibliothèque de l'Ecole des Chartes*, t. LII (1891), pp. 25 et 28.
2. *P. L.*, t. XCVI, col. 399.
3. *P. L.*, t. CV, col. 411 et suiv.
4. Le monothélisme.

eorum assertionibus fomentum impendit... nexu perpetue anathematis devinxerunt[1] [Patres sexti Concilii]. »

En terminant, le pape déclare déposer sa profession de foi sur le tombeau de saint Pierre : « optuli conservandam. »

Plusieurs raisons conduisent à attribuer ce document au pape Léon II, en 682. Il n'y aurait eu aucune hésitation sur ce point si l'attention n'avait été détournée par une glose de copiste, qu'il faut sûrement écarter. Le texte primitif, me semble-t-il, disait que le sixième Concile avait été convoqué conformément au « votum magni principis nostri domni Constantini ». Le mot *noster* indique le souverain régnant et cette notation si naturelle se retrouve, pour des cas semblables, dans le *Liber diurnus* et les lettres de Léon II. Après la mort de Constantin (685), un copiste aura inséré les mots « piae memoriae », et on a eu le texte reçu : « votum piae memoriae magni principis nostri domni Constantini[2]. » La juxtaposition des mots *piae memoriae* et *nostri*, qui d'ailleurs n'a pas d'analogue dans le *Liber diurnus*, crée une dissonance révélatrice. Reste à voir si cette première impression et la correction textuelle qui en résulte se trouvent vérifiées par d'autres arguments.

On constate d'abord que la profession de foi a un plan identique à la lettre de Léon II à l'empereur Constantin pour approuver les décisions du sixième Concile[3]. De plus, ces deux documents utilisent de façon identique les mêmes sources, qui sont les *Actes* du sixième Concile énumérés plus haut. En plus de ces dépendances qui s'expliquent par l'intermédiaire de sources communes, la profession de foi et les lettres de Léon II aux évêques d'Espagne s'accordent à présenter la convocation du sixième Concile comme désirée depuis longtemps par l'empereur. C'est un trait de flatteuse déférence tout naturel sous la plume de Léon II, du vivant de Constantin. Il est surprenant dans la profession de foi, si celle-ci est postérieure à la mort de l'empereur :

[Concilium] quod ex multo tempore fideliter *cupiebat* [Constantinus] dum *censuit* maiestas superna per nuper elapsam nonam indictionem *explevit*[4].	[Concilium] quod *favente* Deo et *votum* (piae memoriae) magni principis nostri domni Constantini clementer *implente*[5].

1. Sickel, *op. cit.*, p. 100.
2. *Ibid.*
3. *P. L.*, t. XCVI, col. 399.
4. *Ibid.*, col. 413. *Lettre* de Léon II aux évêques d'Espagne.
5. Sickel, *op. cit.*, p. 99.

L'accent des deux documents est le même et suppose un maître vivant pour recueillir cet éloge délicat.

Plus loin, sur un point décisif, au sujet de la qualification à donner aux actes d'Honorius, il y a identité entre la profession de foi et la même lettre à Léon II :

Cum Honorio qui flammam haereticidogmatis non ut decuit apostolicam auctoritatem, incipientem exstinxit, sed negligendo *confovit*[1].	Honorius qui eorum [les monothélites] pravis assertionibus *fomentum* impendit[2].

C'est une identité absolue de nuances. Tout pareillement, on peut comparer la fin de la profession de foi et celle de la même lettre de Léon II, au sujet du dépôt de ces professions de foi sur le tombeau de saint Pierre. Le *Liber diurnus* écrit : « Ut sinceritas perfectae nostrae fidei *manifestius clareat*, praesentem nostrae professionis paginam... in confessione beati Petri deposuimus, tanquam *ipso testificante de puritate conscientiae nostrae*[3]. » Les mêmes images et les mêmes termes reviennent à la fin de la lettre de Léon II[4]. Ces dépendances ne sauraient être fortuites. Dans les trois cas elles sont de même nature : la lettre pontificale reproduit avec une amplification notable la donnée de la profession de foi. Mais le développement et le canevas sont un tout organique.

L'attribution de cette profession de foi à Léon II s'accorde-t-elle avec les faits connus par ailleurs? Le *Liber diurnus* contient, à la suite l'une de l'autre, trois professions de foi pontificales où il est fait allusion au sixième concile. L'une d'elles[5] (n° 85), dans laquelle n'est pas mentionnée la mort de l'empereur Constantin, est attribuée par Mgr Duchesne au pape Benoît II (684-685), successeur de Léon II. Cette profession de foi ne nomme pas Honorius ; elle est d'ailleurs bien moins détaillée que celle qui nous occupe (n° 84). Il faudrait donc admettre

1. *P. L.*, t. XCVI, col. 414. *Lettre* de Léon II aux évêques d'Espagne.
2. Sickel, *op. cit.*, p. 100.
3. *Ibid.*, p. 102.
4. *P. L.*, t. XCVI, col. 415 : « Dum vestrarum subscriptionum paginas... susceperimus, has apud beati Petri confessionem deponimus, ut *eo mediante* atque intercedente..., offeratur Domino *ad testimonium* et gloriam eius mysterium fideliter confitentium... ut gloria vobis ante Deum accrescat *de conscientiae puritate.* »
5. *P. L.*, t. CV, col. 54, et Sickel, *op. cit.*, p. 103.

que c'est après Benoît II qu'à Rome on a introduit, dans la profession de foi pontificale, la condamnation d'Honorius. Cela est absolument invraisemblable. Jusqu'alors on se serait contenté d'accepter le sixième concile œcuménique ; depuis lors, on aurait tenu à anathématiser Honorius. Ce n'est pas sans doute par plaisir qu'on se livrait à Rome à de telles manifestations. Quel motif pouvait les provoquer ? On n'en voit pas. L'apparition tardive de notre formule si détaillée et si sévère est un mystère[1].

Tout s'éclaircit quand on admet que notre formule (n° 84) a été rédigée par le pape Léon II, en 682. Le pape a ainsi accompli à Rome l'acte qu'il prescrivait aux évêques espagnols en leur envoyant un modèle de déclaration. Ainsi s'explique l'étroite parenté des lettres pontificales et de la profession de foi. Ainsi s'explique que tous ces documents dépendent, dans une manière identique, des *Actes* du sixième concile. A cette date, une profession de foi détaillée était requise et il fallait bien y insérer la condamnation d'Honorius. Mais c'était un acte unique en son genre et accompli une fois pour toutes ; ce n'était pas la profession de foi ordinaire des évêques lors de leur intronisation. Ainsi s'explique que la profession de foi de Léon II, tout en faisant allusion à l'ordination récente du pape, n'est aucunement une profession de foi d'ordination[2]. C'est un acte spécial, dont la présence dans le *Liber diurnus* suffirait à montrer que le recueil n'a pas été d'abord un recueil officiel, mais une compilation de bureau contenant des formules usuelles et des pièces historiques.

1. Il faut tenir grand compte aussi, me semble-t-il, de la liste des hérétiques mentionnés dans la profession de foi et dans la lettre de Léon II à l'empereur Constantin pour approuver les décisions du sixième concile. Cette liste d'hérétiques est longue et essentiellement la même dans les deux documents. On comprend fort bien cette liste dans la profession de foi de Léon II, en 682, car une pareille énumération d'hérétiques se rencontre dans les documents émanés du sixième concile. Dans une profession de foi postérieure à 685, on ne voit pas pourquoi on aurait repris cette énumération des hérétiques, lorsqu'elle avait été négligée par Benoît II (n° 85) et qu'elle fut aussi négligée, après 685, dans la profession de foi (n° 83).

La liste d'hérétiques de la profession de foi de Léon II comprend 43 noms ; la lettre de Léon II à l'empereur Constantin, 41, Sur ces noms, 35 sont communs aux deux listes. Comme noms particuliers, la lettre de Léon II donne Timothée, Themistius, Fauste (de Riez), Maxime (de Lérins ?) Photin et Jacques (Baradaï ?). Les noms particuliers à la profession de foi de Léon II sont Théodore de Mopsueste, Diodore de Tarse, Pierre (Monge), Montan, Sabbatius (novatien), Acace, Julien d'Halicarnasse et Maris le Persan.

2. Qu'on la compare, à cet égard, avec les deux autres du *Liber diurnus*.

C'est le début des concessions de Libère. Celui-ci s'applique à présenter la contradiction de ses deux décisions successives sous le jour le moins défavorable. De là deux parties dans sa lettre. La première, qui va jusqu'aux mots *Secutus denique,* rappelle des faits réels, relatifs au début du pontificat de Libère. Mais ces faits sont arrangés pour être, le plus possible, rendus semblables à l'abandon de saint Athanase par Libère, en 357. Vers 352, Libère avait invité Athanase à se rendre à Rome. En 357, le pape transforme cette invitation en une sommation qui, en cas de refus, devait être suivie de la rupture de communion[1]. Après cette première partie de la lettre, se place, d'après Mgr D., une prétérition. Libère passerait sous silence tous les faits qui ont eu lieu entre 352-357, c'est-à-dire sa fidélité inébranlable à la cause de saint Athanase. Puis, après cette prétérition, dans laquelle il faut voir un « artifice grossier », il définit son attitude de l'exil, en 357, et exclut saint Athanase de sa communion : c'est la fin de la lettre.

Que penser de cette exégèse? Personne n'en contestera l'ingéniosité. Reste à voir si elle tient compte de tous les éléments du problème. Et d'abord, dans cette hypothèse, comment interpréter le commentaire qui suit la lettre dans les *Fragmenta?* Dans les mots *Quid in his litteris,* etc., Mgr D. voit une ironie à l'adresse non pas des ariens, comme il admettait tout d'abord, mais à l'adresse de Libère. Voilà une ironie qui a eu bien de la peine à trouver son homme, mais *transeat.* A propos de Potamius et d'Epictète, l'éminent historien écrit : « Le nom de Potamius *semble* indiquer l'année 357, *etc.* » Ici encore rien de décisif. Vient ensuite la mention des lettres venues d'Egypte et suppliant Libère de rester fidèle à la cause d'Athanase. A ce propos, Mgr D. écrit : « Ce

pacem habere : supradictum autem Athanasium alienum esse a communione mea sive Ecclesiae romanae et consortio litterarum ecclesiasticarum. »

Commentaire de saint Hilaire : « Quid in his litteris non sanctitatis, quid non ex metu Dei eveniens est? Sed Potamius et Epictetus, dum damnare Urbis episcopum gaudent, sicuti in Ariminensi synodo continetur, audire haec noluerunt. Quin etiam Fortunatianus episcopus epistolam eamdem rursum diversis episcopis mittens, nihil profecit. Ut autem in negata Athanasio communione sibi potius essent onerosi, remque omnem sibi periculo facerent, dummodo nihil Sardicensi synodo, qua Athanasius absolutus et Ariani damnati fuerant, decerperent, litterae ex Ægypto omni atque ab Alexandria missae admonebant; quoniam quales ad Julium *pridem* de reddenda exsulanti Athanasio communione erant scriptae, tales *nunc,* ut de subiectis intelligetur, ad Liberium datae sunt de tuenda. »

1. Si cette lettre *Studens paci* est authentique, cette transformation de la réalité n'est pas un « arrangement »; c'est un autre mot qui s'impose.

texte narratif continue par une phrase, singulièrement défigurée dans les textes actuels, où *l'on rappelle* que les évêques égyptiens écrivirent pour soutenir la sentence de Sardique et exhortèrent le nouveau pape Libère à maintenir, envers Athanase, l'attitude de son prédécesseur Jules. »

C'est là une interprétation qui sera très difficilement admise. Dans le commentaire qui suit la lettre, on ne « *rappelle* » pas, on *constate* un fait *contemporain* de l'envoi de la lettre *Studens paci :* « Tales NUNC, ut de subiectis intelligetur, ad Liberium datae sunt [litterae] de tuenda [communione]. » Il s'agit ici des lettres adressées par l'épiscopat d'Egypte à Libère, en 353, en faveur de saint Athanase, et ces lettres d'Egypte sont présentées comme contemporaines de la lettre *Studens paci*. Aucune exégèse ne viendra à bout de cette difficulté. Si, comme l'admet Mgr D., le commentaire *Quid in his litteris* se rapporte à la lettre *Studens paci*, dans la pensée du commentateur, celle-ci ne saurait être de 357. Et cette conclusion est encore fortifiée par le fait que la lettre *Studens paci* est séparée des trois autres, dans les *Fragmenta* de saint Hilaire. Or, dans l'hypothèse de 357, la place de cette lettre se trouvait après la formule suivante : « Post haec omnia quae vel gesserat vel promiserat Liberius, missus in exsilium, universa in irritum deduxit, scribens praevaricatoribus haereticis arianis qui in sanctum Athanasium orthodoxum episcopum iniustam tulere sententiam [1]. »

Il n'y a qu'un moyen de maintenir la thèse de Mgr D., c'est d'admettre que saint Hilaire s'est trompé sur la date de la lettre *Studens paci :* il l'a placée en 353, tandis qu'elle est de 357. Si Mgr D. fait cette concession, il n'y a plus d'objection insurmontable à lui opposer. Pour ma part, je me consolerai de m'être trompé avec saint Hilaire, mais il me restera des scrupules. Ce n'est pas ainsi que les choses se présentent quand elles sont claires. Il reste l'étrange parenté de ces quatre lettres d'une rare platitude. Il reste la difficulté d'admettre que saint Hilaire, après avoir mentionné l'abandon d'Athanase par Libère, en 353, puisse annoncer les concessions de Libère, en 357, comme étant le renversement de la conduite antérieure de Libère. Pour ma part, je suis toujours porté à penser que, pour une raison ou pour une autre, la lettre *Studens paci* a pris la place d'une autre d'une signification toute contraire [2].

1. *Fragmenta* de saint Hilaire, dans *P. L.*, t. X, col. 688.
2. *Bulletin*, 1905, p. 230.

* * *

Cette dernière note voudrait déterminer l'*itinéraire du pape Urbain II en France, en août 1095*. Cette détermination peut intéresser la préparation du Concile de Clermont et de la première croisade. Aussi l'itinéraire d'Urbain II a-t-il été relevé plusieurs fois par les historiens. L'exposé le plus complet est donné par le catalogue des lettres des papes de Jaffé. D'après cet itinéraire, Urbain II, dont le passage est attesté à Asti, en Lombardie, le 1er juillet, est le 5 août à Valence, le 15 au Puy, le 18 un peu plus au nord, à l'abbaye de La Chaise-Dieu, le 23 à Romans, le 1er septembre à Saint-Gilles, le 11 à Tarascon, le 12 à Avignon, le 8 octobre à Lyon, le 18 octobre à Cluny, le 18 novembre à Clermont, pour le Concile.

Cet itinéraire surprend quelque peu. De La Chaise-Dieu, le pape revient sur ses pas jusqu'à Romans, descend jusqu'à Sait-Gilles, pour remonter jusqu'à Lyon. Cet itinéraire attesterait quelque incertitude et un peu d'agitation. En réalité, il est à établir autrement. La mention de Romans n'est fournie par aucun texte. C'est une conjecture pour rétablir la prétendue leçon *Romae*[1] d'une charte dont la lecture, à cet endroit, n'est aucunement assurée. En réalité, l'itinéraire d'Urbain II est déterminé sûrement par un texte qui a échappé à la grande histoire et qui a été mal daté par l'histoire locale. Ce texte, c'est la notice commémorative de la dédicace de l'église Notre-Dame de Millau par Urbain II, le 25 août 1095. Une transcription de cette notice a été conservée dans un ancien recueil de textes[2]. La voici :

Anno incarnationis Dominicae 1096, pontificatus autem Domini Urbani papae secundi, venerabilis papa Urbanus ad Galliarum partes devenit, a quo reverendissimus Romanae Ecclesiae cardinalis et Massiliensis Abbas Ricardus, precibus et familiaritate qua cum illo adstrictus fuerat, obtinuit qualiter per Amiliavum iter suum dirigeret, ibique monasterium quod in honorem sanctae Dei genitricis Mariae, in patrimonio suo, industria et labore instituerat, iuri que perpetuo Beati Victoris martyris Massiliensis monasterii sub monasticae disciplinae regula, mancipaverat, suae auctoritatis praesentia consecraret. Consecravit autem memoratus Papa praedictum monasterium, septimo calendas septembris, luna nona, anno quo supra, ac consecrando altare in honorem

1. Jaffe, *Regesta romanorum pontificum*, Leipzig, 1885, no 5573; — Migne, *P. L.*, t. CLI, col. 158.

2. J. Rouquette, *Histoire du prieuré et de la paroisse Notre-Dame*, etc., Villefranche, 1866, p. 15.

praecelsae genitricis Dei Mariae, propria manu, chrismate delibutum caelesti benedictione perfudit. Cum dicto nostro Papa in consecratione fuerunt duo archiepiscopi... [1] Amatus (et) Burdigalensis.

Jusqu'ici l'histoire locale a adopté la date du 25 août 1096 pour la consécration de cette église. Cette date est inacceptable, parce qu'à ce moment Urbain II était sur la frontière d'Italie, à la fin de son voyage en France. La notice emploie une notation chronologique spéciale, le calcul pisan, qui, pendant plus d'un demi-siècle à partir d'Urbain II, a été employé par la chancellerie pontificale, concurremment avec le style de Noël et le calcul florentin. Or, dans le calcul pisan, tout document où cette notation a été employée, s'il est d'une date comprise entre le 25 mars et le 31 décembre, devra avoir son millésime diminué d'une unité pour être ramené au nouveau style [2]. La date en question est donc bien le 25 août 1095.

La présence d'Urbain II à Millau était due à l'influence de Richard [3], abbé de Saint-Victor de Marseille et élevé au cardinalat par Grégoire VII. Richard était un des membres principaux de la curie romaine, un des plus zélés pour l'œuvre de la réforme. D'autre part, il appartenait à la famille des vicomtes de Millau, qui avait déjà donné un cardinal à l'Eglise sous Alexandre II, Bernard, frère de Richard, et avant lui abbé de Saint-Victor. Cette famille mettait alors son influence au service de l'Eglise. Pour donner l'exemple, elle avait commencé par renoncer [4] aux droits de propriété qu'elle avait exercés jusque-là sur l'église de Millau, conformément aux abus de pouvoir de cette époque, qui, trop souvent, avaient fait passer les bénéfices ecclésiastiques aux mains des laïcs. Cette cession avait été faite à l'abbaye de Saint-Victor de Marseille. On comprend qu'Urbain II ait eu des égards pour une famille si méritante et qui, par ses relations, pouvait lui valoir un précieux appui à cette heure.

1. Ces deux archevêques sont Amat, de Bordeaux, et Hugues, de Lyon. Ce dernier, dont le nom a disparu dans notre texte, accompagnait Urbain II. Cf. *P. L.*, t. CLI, col. 157.

2. H. Giry, *Manuel de diplomatique*, Paris, 1894, p. 108.

3. Sur ce personnage, voir la table des matières dans Meyer von Knonau, *Jahrbücher des deutschen Reiches unter Heinrich IV. und Heinrich V.*, t. V, Leipzig, 1904, et *Histoire de Languedoc*, t. IV, p. 249, Toulouse, 1872.

4. Acte de cession de l'église de Millau par les vicomtes à Saint-Victor de Marseille, en 1070, dans l'*Histoire de Languedoc*, t. V, p. 581, Toulouse, 1875.

Cependant, ce n'était pas seulement pour obliger les vicomtes de Millau qu'Urbain II était descendu de la Chaise-Dieu [1]. Le terme de son voyage était Saint-Gilles, siège d'un monastère et d'un comté de ce nom. Sans doute, le monastère était recommandé au Saint-Siège depuis le neuvième siècle et cette recommandation créait un lien très puissant entre le protecteur et les protégés. On pensera pourtant que ce n'est pas le monastère de Saint-Gilles qui a attiré Urbain II de si loin, mais le comte de Saint-Gilles, Raymond de Toulouse, qui devait être un des principaux chefs de la première croisade. Raymond n'était pas au Concile de Clermont, en novembre 1095; mais, pendant le Concile, il fit tenir au pape sa promesse de croisé. N'y avait-il pas eu déjà entente entre lui et Urbain II? On s'explique, d'ailleurs, que le pape ait tenu à se concilier le bon vouloir d'une maison aussi puissante et aussi bien intentionnée que celle de Toulouse. A une époque où le pouvoir du roi de France était si peu considéré, le comte de Toulouse était une des influences féodales qu'il importait le plus de gagner.

L'itinéraire d'Urbain II en France, avant le Concile de Clermont, a donc été décidé de la manière suivante : le pape a d'abord gagné Le Puy, parce que cet évêché, étant spécialement soumis au Saint-Siège, était pour lui une résidence tout indiquée. Il est allé ensuite près de là, à la Chaise-Dieu, la célèbre abbaye de Saint-Robert. C'est au Puy ou à la Chaise-Dieu qu'Urbain II a formé ou accueilli l'idée d'aller à Saint-Gilles conférer avec le comte de Toulouse. De là son retour dans le Midi de la France, en passant par Millau. Ainsi donc le voyage d'Urbain II de la Chaise-Dieu à Saint-Gilles est la seule trace qui soit restée d'une négociation importante [2].

Louis SALTET.

1. Certains textes, qu'il n'est pas facile de retrouver, mentionnent, paraît-il, la consécration, par Urbain II, de l'église de Chirac, en Lozère, en ce mois d'août 1095. Ce renseignement paraît exact, Chirac se trouvant sur la route suivie par Urbain II (*Histoire de Languedoc*, t. III, p. 479, et t. IV, p. 392).

2. Trois bulles pontificales relatives à l'église de Millau ne sont pas cataloguées par Jaffe : une bulle d'Urbain II, du 7 avril 1095; une d'Adrien IV, du 10 juin 1157; une autre d'Alexandre III, du 12 juin 1170. Cf. ROUQUETTE, *op. cit.*, p. 423.

NOTES ET CRITIQUES

L.-Cl. Delfour, professeur à l'Université catholique de Lyon, *La Presse contre l'Église*. Paris, Lethielleux, s. d., in-12 de VIII-416 pages.

M. l'abbé Delfour est de la demi-douzaine d'ecclésiastiques français qui se sont acquis dans la critique littéraire une honorable notoriété. Son récent ouvrage, *La Presse contre l'Église*, n'est, à ce qu'il semble et bien que l'avant-propos ne l'indique pas, qu'un recueil d'articles. Inégaux de longueur et souvent assez disparates, ces articles sont répartis entre trois livres, dont le premier est intitulé : « De la presse considérée comme un instrument de persécution ou tout au moins de propagande antireligieuse »; le second : « Quelques types de journalistes »; le troisième : « D'où la presse ennemie tire-t-elle sa force? 1° de son intransigeance; 2° de sa richesse; 3° du secours que lui fournissent régulièrement les journaux étrangers; 4° de l'art supérieur avec lequel elle pratique l'offensive; 5° de sa doctrine. »

La presse n'est pas libre; tout son effort est dirigé contre l'Église et la culture française : telles sont les deux thèses capitales de M. Delfour dans le premier livre de son volume. Thèses probablement excessives en leur généralité et qui, en dépit des arguments empruntés à une étude de M. Charles Maurras, à la déposition de M. Mouthon dans le procès du *Matin* et de M. le sénateur Humbert, à un article de Mme Arvède Barine et à deux ou trois phrases de M. Salomon Reinach, paraîtront à plus d'un lecteur faiblement prouvées. Plus d'un lecteur aussi hésitera à accepter sans correction les propos de l'auteur sur Zola, M. Gabriel Monod, M. le Dr Rifaux, Auguste Sabatier, M. Loisy. Quant au reproche adressé au kantisme d'être une « philosophie antifrançaise », j'imagine qu'on le jugera un peu vain. Car sûrement le nationalisme n'a que faire dans la question de la connaissance; et si le kantisme était « le vrai », il faudrait bien, quoiqu'il vienne de Kœnigsberg, nous y rallier.

Le long des chapitres qui forment le second livre de *La Presse contre l'Église*, M. Delfour parle tour à tour de M. Ranc, de M. Anatole France, de M. Harduin, de Mlle Ellen Key, de M. Faguet, de M. Paul Sabatier, d'un collaborateur anonyme du *Progrès de Lyon*, du correspondant romain des *Débats*, de M. Fogazzaro, de Mme Adolphe Brisson, etc. Qu'il ait, ce faisant, écrit des pages où ni l'agrément, ni l'intérêt ne manquent, rien de plus certain; qu'il ait déployé autant de force, de finesse et de largeur de pensée qu'on le pourrait désirer, c'est une autre affaire. En tout cas, son jugement sur les *Annales politiques et littéraires* obtiendra l'approbation de tous ceux qui s'étonnent à juste titre qu'une publication si pleine de fadaises prétentieuses et, chose plus grave, si inconsistante en matière morale, et, au point de vue religieux, si parfaitement indifférente, compte jusque dans le clergé tant de fidèles abonnés.

Les causes par lesquelles M. Delfour, dans la dernière partie de son ouvrage, tente d'expliquer la puissance de la « presse ennemie », pourraient bien ne pas avoir toute l'influence qu'il leur attribue. Il s'en faut, en effet, que ce soit avant tout parce qu'ils disposent d'énormes ressources financières et qu'on ne les voit jamais se départir de leur intransigeance anticléricale ou de leur absolu détachement de toute croyance positive, que le *Matin*, la *Lanterne*, le *Petit Parisien*, le *Temps*, les *Débats* exercent sur l'opinion française l'action que l'on sait. Penser que ce sera toujours assez peu, pour assurer le succès de la presse catholique, de s'appuyer à une « doctrine politico-religieuse » très ferme (p. 382), et de la défendre avec la même vigueur combative que Louis Veuillot, ne dénoterait donc pas une témérité bien damnable. On a même le droit d'espérer que les journalistes chrétiens ne suivront pas tous le conseil que leur donne M. Delfour (p. 391), de prendre pour modèle ce très grand mais trop passionné polémiste. Car si la « manière forte » offre des avantages, aussi une inflexible modération.

Pour achever de caractériser la *Presse contre l'Église*, il ne saurait être superflu de noter que M. Delfour y affirme, entre autres choses, que « Renan composa sa trop célèbre *Vie de Jésus*, hypnotisé par le génie ou peut-être par le succès de George Sand, qui avait pris une grande part elle-même aux controverses théologiques de son temps » (p. 60); et que les progrès vraiment décisifs du socialisme en France ont été déterminés par un roman de Zola, *Germinal* (p. 63). Il convient encore de faire remarquer qu'il tient le parti progressiste pour « le plus impuissant et le plus archaïque » de tous les groupements politiques

(p. 286); qu'il estime que les catholiques ont tort à l'heure actuelle de ne réclamer pour l'Église que le droit commun (p. 387); qu'il avance que « les conditions historiques d'où sortit la présente persécution ne laissent aucune place aux espérances d'un parlementarisme intimidé » (p. 388); qu'il n'aime pas du tout les catholiques qu'il appelle les « catholiques verdoyants » (p. 128), et qui sont, je suppose, les catholiques, membres de l'Institut, c'est-à-dire MM. Thureau-Dangin, d'Haussonville, Étienne Lamy, Georges Picot, etc.; enfin, qu'il doute beaucoup que « quelques dévotes » aient jamais cru que « le diable métamorphosé en crocodile accompagnait la romance de *Mignon* au piano de Diana Vaughan » (p. 203), — comme s'il n'était pas avéré que non seulement « quelques dévotes », mais des prêtres, parmi lesquels des théologiens, découvrirent dans les grotesques histoires de Léo Taxil une démonstration sans réplique de la réalité du surnaturel.

Ajoutons que M. Delfour, qui est un admirateur presque superstitieux des écrivains du dix-septième siècle, use de temps en temps d'expressions extrêmement modernes. Ainsi, il proteste quelque part contre « la panthéonisation du père de la Mouquette » (p. 83). Trois pages après, il rappelle que Zola a composé la « symphonie des fromages » et le « leit-motiv des cuivres » (p. 86). Ailleurs, il nous avertit qu'en 1906 « nombre d'électeurs furent à la fois malhonnêtes et gogos » (p. 204). En un autre endroit, il définit la « réalité journalistique » (p. 345); plus loin, la « haine confessionnelle qui anime les plumitifs » (p. 382). Sa conclusion enfin contient cette phrase : « A côté ou en face de Veuillot..., le poétique Alphonse de Lamartine parle la langue d'un marchand de vin en faillite, et Victor Hugo, le doux philosophe, hurle parfois comme un portefaix épileptique » (p. 400). Voilà, sans contredit, des modèles de style fort peu classiques. E. Franon.

Du Dilettantisme à l'Action (Etudes contemporaines, 1re série). par M. G. Lecigne, professeur de littérature française aux Facultés libres de Lille; in-12 de 340 pages. Paris, Lethielleux, 1908.

Dans la *Dépêche* (de Lille), M. l'abbé Lecigne écrivait récemment une série d'études où il s'efforçait de suivre le retour à la vie sociale de Taine, de Brunetière, de MM. P. Bourget, J. Lemaître, M. Barrès et

A. France. Il vient de les réunir en un volume intitulé : *Du Dilettantisme à l'Action.*

Prenez garde à ce titre. M. Lecigne nous avertit qu'il a le mérite de n'avoir pas été « trouvé après coup » (p. 7). Mais qu'importe l'heure de sa naissance? Est-il juste? On remarque tout de suite qu'il ne convient ni à Brunetière, toujours homme d'action, ni à M. France, dont l'*Ile des Pingouins* montre assez que l'Affaire elle-même ne lui servit que de divertissement. Il n'exprime pas mieux l'attitude de M. Barrès dont l'Egotisme, loin de se confondre avec l'égoïsme, apparaît comme le « noviciat », la « grotte de Manrèze » de cet « ignacien ». Et si le vrai dilettante se prête à toutes les formes de la vie sans se donner à aucune, ni Taine, ni M. Lemaître, ni Renan lui-même ne furent des dilettanti. Taine ne douta jamais de la science, et quand il dit que le savant doit s'abstraire de l'humanité, il ne professe pas le dilettantisme, il proclame le désintéressement de la méthode scientifique. Pour M. Lemaître et Renan, leur fameux dilettantisme est tout extérieur. Ils craignent de paraître pédants ou ils cherchent à rendre les mille nuances de la vérité; mais M. Lemaître, avec « une âme vieille France », garda toujours des goûts très classiques; et Renan qui, dès sa vingt-sixième année, arrêta sa philosophie de la vie, a connu plus que tout autre peut-être ce qu'il appelait « l'horrible manie de la certitude ».

Ainsi le seul M. Bourget justifie le titre du livre de M. Lecigne. Ce titre « trouvé d'avance » annonçait du changement et, sauf Bourget, personne ne change. Ou plutôt, si! ils changent tous, mais d'une autre manière que ne l'indique le titre. De la philosophie, Taine passe à l'histoire et du nationalisme au christianisme « sans lequel la société devient un coupe-gorge et un mauvais lieu ». Brunetière, de moraliste se fait catholique. « L'âme vieille France » de M. Lemaître, qui se contentait d'abord de gêner les Ohnet et les députés Leveau, se dévoue ensuite à la patrie et au roi. Aux « exercices spirituels » de M. Barrès, échappé à Bouteiller, succèdent les luttes de la presse, du théâtre, de la tribune. Après s'être joué de l'art, M. France se joue de l'action. Ils ne passent donc pas du dilettantisme à l'action, mais ils se donnent toujours un peu plus les uns à l'action, les autres au dilettantisme; et voilà le progrès que M. Lecigne décrit précisément, car, au contraire de Chamfort, M. Lecigne fait mieux les livres que les titres.

M. Lecigne termine ainsi son étude sur Brunetière : « Je ne suis pas sûr que son influence sur quelques esprits, sur les plus jeunes surtout, ait été toujours aussi saine qu'elle était profonde » (p. 89). C'est que.

« mystère » impénétrable à M. Lecigne, Brunetière fut un démocrate et l'apôtre de la démocratie. « Là, conclut homériquement M. Lecigne, là est le talon d'Achille. » De même, tandis que les livres de M. Barrès, l'antiparlementaire, « seront toujours le régal des connaisseurs et des délicats », les « longues » harangues de M. Ribot, le parlementaire, malgré « leur logique et leur ordre harmonieux », s'en iront dormir dans la nécropole de l'Officiel... pour l'éternité » (p. 227-8). Blâmerons-nous M. Lecigne de n'aimer ni la démocratie ni le parlementarisme ? Non, certes. Mais on n'apporte pas sur l'œuvre de Brunetière, l'une des plus hautes expressions de la moralité contemporaine, de pareilles insinuations sans en être « sûr » ; et tant pis pour la postérité si, même pour le *Jardin de Bérénice*, même pour *Colette Baudoche*, elle laissait aux « patients d'érudition » le soin de « feuilleter pieusement » les admirables Discours de M. Ribot sur la Séparation de l'Eglise et de l'État !

Le style de M. L. est généralement clair, aisé, élégant, agréable, de bonne allure. Pourquoi manque-t-il trop souvent de simplicité ? A la page 285, par exemple, l'âme de M. France apparaît successivement comme un « microcosme », un « caravansérail », une boutique de brocanteur », un « bazar », un pêle-mêle », un « miroir ». L'admirable caleïdoscope !

Malgré ses défauts, le livre de M. L. ne manque ni d'intérêt ni d'utilité. Tandis que la pensée de Renan s'affaissait à mesure qu'il se balançait dans Sirius, celle de Taine s'élevait à mesure qu'il se préoccupait de la vie et du devoir social. M. L. nous montre que les disciples ont suivi la courbe des maîtres, M. France celle de Renan, M. Bourget celle de Taine. Il nous fait voir comment le positivisme français, celui de Comte ou de Taine, a sauvé les victimes de l'idéalisme allemand ; et quel témoignage en faveur de Brunetière et de Maurras ! Il nous enseigne avec Pascal que pour penser la vérité morale il faut d'abord la vivre. Enfin, il vulgarise ce que l'on ne connaît pas assez dans le public français, toujours superstitieux de l'esprit et de l'art, savoir, combien les grandes intelligences du siècle ont jugé indigne d'elles le désintéressement de la morale et de la vie sociale.

Vraiment, M. L. a raison de croire qu'en écrivant son livre il passa « d'un semi-dilettantisme à l'action véritable ». N'inspire-t-il pas à ses lecteurs le respect de ceux qui agissent et le désir de les imiter ?

J. Monbrun.

Compte rendu provisoire des fouilles de Jéricho en 1908, Berlin.

Des fouilles très fructueuses ont été exécutées, durant les trois premiers mois de 1908, dans une colline de décombres où l'on espérait découvrir les restes de l'antique Jéricho. Elles étaient subventionnées par la *Deutsche Orient-Gesellschaft* que patronne Guillaume II, et dirigées par M. le professeur Sellin, déjà connu par son exploration de Taannakh. Pour l'examen technique des constructions et des menus objets, un architecte, M. Langenegger, et un archéologue, M. Watzinger, furent adjoints à la mission. Le nombre des manœuvres, hommes et femmes, employés au déblaiement, atteignit une moyenne de deux cents. Grâce à quatre wagonnets sur rails, — presque une innovation en chantier palestinien, — la terre et les décombres purent être enlevés plus vite et portés plus loin. Les dépenses se sont élevées à 38.000 francs. Un compte rendu provisoire, qui nous a été obligeamment communiqué par M. le Dr B. Güterbock, nous permet d'indiquer les principaux résultats atteints[1].

Les dénominations topographiques sont, en Palestine, très tenaces dans leur vocable, mais moins stables dans leur localisation. Parfois elles voyagent. C'est ainsi, par exemple, que l'ancienne ville de Lachis se trouve non pas à Umm Lâkis, comme la seule inspection du nom l'eût fait supposer, mais bien à Tell-el-Hesy, à une heure au sud-est. On sait aussi que Sion, le nom de la forteresse jébuséenne, est attaché depuis des siècles à la haute colline occidentale de Jérusalem, alors que des raisons graves semblent le restituer à la colline orientale où s'élevait le temple de Salomon. Les migrations du nom de Jéricho sont plus nombreuses encore. Le village actuel, Er-Riha, occupe à peu près l'emplacement de la Jéricho des Croisés. Celle des Byzantins serait à situer plus au nord ; celle d'Hérode, plus à l'ouest. Mais aucune de ces trois ou quatre Jéricho ne paraissait être la ville antique, prise de façon si mystérieuse par Josué, assez vite relevée de ses ruines, et fortifiée de nouveau sous Achab, au prix d'un double sacrifice humain de fondation. Les topographes la devinaient plutôt enfouie sous une petite colline oblongue, dominant le joli bassin de la source Aïn-es-Sultân ou fontaine d'Elisée, à un bon quart d'heure au nord-ouest d'Er-Riha, source

1. *Mitteilungen der Deutschen Orient-Gesellschaft, Vorläufige Nachrichten über die Ausgrabung in Jericho im Frühjahr 1908.* Berlin.

abondante à laquelle ce village doit la verdure de ses arbres et la fertilité de ses jardins.

La hauteur moyenne de ce tell est d'une douzaine de mètres; sa longueur, de 360; sa plus grande largeur, de 180. Sa surface est parsemée de monticules variés de formes et de proportions, et dont les plus élevés atteignent plus de 24 mètres au nord-ouest, un peu moins de 20 mètres vers la source et au sud[1]. Sa forme, très caractéristique des anciennes villes ruinées, la nature détritique de son terrain, l'aspect des protubérances et des cônes qui trahissaient des éboulements survenus à sa surface, enfin la proximité de la source et d'anciennes voies qui y aboutissent, tout, à première vue, semblait indiquer qu'il recélait des restes archéologiques de première valeur.

Quelques recherches entreprises par Warren au siècle dernier étaient cependant demeurées infructueuses. Mais en 1907, M. Sellin, en une courte campagne de trois semaines, y avait découvert assez de choses[2] pour désirer y revenir travailler plus longtemps et plus largement. Ses nouvelles fouilles ont répondu à son attente. Il a remis au jour plus de la moitié d'un mur d'enceinte, le tiers septentrional d'une acropole, et de nombreuses demeures avec leur poterie et parfois même leur mobilier. Ce sont les restes de l'ancienne Jéricho, cananéenne d'abord puis israélite, restes imposants d'une place très solidement fortifiée, et dont l'importance, pour la possession des chemins qui conduisaient des gués du bas Jourdain au massif central de Jérusalem et de Béthel, explique les luttes que s'y livrèrent Cananéens, Benè-Israël et Moabites.

Le tracé du mur d'enceinte suit le pourtour du tell, sauf vers le nord-est où il le déborde en contre-bas, sans doute pour enfermer la source. Sa forme générale est celle d'un œuf très allongé ou, pour employer une image inélégante mais exacte, celle d'une boîte à violon, la partie la plus large étant au nord. Le grand axe de cet ovale est légèrement incliné du nord-est au sud-ouest, et mesure 307 mètres; la largeur la plus grande est de 161 mètres. Le mur a été entièrement déblayé aux deux convexités extrêmes et dans une tranchée de 5^m50 sur le rebord occidental, soit sur une longueur de 404^m50, sa longueur totale approximative étant de 778 mètres.

Sa construction, au nord surtout, a été remarquablement soignée.

1. Les hauteurs sont ramenées au niveau de l'eau du bassin comme O.

2. La *Revue Biblique* (1908, p. 120 ss.) a donné un aperçu de ces premiers travaux et de leurs résultats.

Son assiette est assurée par un grossier béton étalé sur la roche, et formant un soubassement plan d'une épaisseur qui atteint par endroits 0^m80 et 1^m30. Cette base supporte la muraille proprement dite qui se compose de trois parties : un mur de soutènement où sont encastrés, parfois superposés, d'énormes moellons de 1 et même 2 mètres de côté; — un mur d'appareil moins gros, légèrement en retrait sur le premier; à eux deux, ils forment un talus robuste, fortement bombé en avant pour mieux contenir la poussée de la terre à l'intérieur, et tellement résistant qu'on n'y a relevé aucune lézarde profonde; — enfin, sur le second mur ou, par places, sur un socle intermédiaire de deux ou trois rangs de pierres, et toujours assez en retrait, un mur vertical de briques d'argile mélangée avec de la paille hâchée pour éviter les brisures au moment de la dessication. La hauteur du talus de pierre oscille entre 4^m50 et 5^m40; celle du couronnement de briques n'est plus, au seul endroit où il ait résisté à l'effritement, que de 2^m40; elle était sûrement plus considérable avant la destruction. L'épaisseur du mur de briques atteint 2 mètres, mais alors il s'appuie sur le terre-plein contre lequel s'accote le mur de pierres.

On n'a pas encore dégagé de porte de la ville. Il s'en découvrira vraisemblablement une, au milieu du rebord oriental, vers la source, où les excavations n'ont pas encore été pratiquées. Au sud-est, là où le déblaiement du mur a été repris, on a dégagé un édifice quadrangulaire, tout en briques. C'était une tour et peut-être flanquait-elle ou remplaçait-elle une porte.

L'acropole, située dans la partie nord de la ville, se dresse sur un front de 80 mètres, parallèlement à l'enceinte. Elle est protégée par un double mur : un mur extérieur épais de 1^m50 et, au moins du côté nord, renforcé par un talus de pierres de 1^m60, et un mur intérieur d'une épaisseur de 3 mètres à 3^m50. Les hauteurs conservées vont de 2 mètres à 8^m50. Ici, la pierre a été moins employée que dans la muraille d'enceinte; elle ne forme qu'un soubassement appareillé avec soin et lié par un mortier argileux; tout le reste est construit en briques grossières et inégales. Ces deux murs sont écartés de 3^m50 en moyenne et leur intervalle est coupé par des maçonneries de destinations diverses : les unes ont appartenu à des maisons d'époque soit antérieure, soit postérieure à celle du double mur, les autres servaient au nivellement du sol, d'autres, enfin, déterminant comme des compartiments, ont peut-être servi à la défense. En outre, des restes et des empreintes de pièces de bois découverts en cet endroit font supposer que les murs étaient

encore surélevés par des constructions en bois, tours, parapets, avances, telles que les représentent les monuments égyptiens.

Aux deux extrémités du front septentrional de cette acropole s'élèvent deux tours massives où s'amorcent, à angle droit, les murs intérieurs des deux fronts occidental et oriental. Ceux-ci ne sont encore qu'à peine déblayés; mais leur seule direction suffit à montrer que l'édifice était rectangulaire et peut-être carré. La tour de gauche, au nord-ouest, présente une particularité qui doit retenir l'attention. Sa portion occidentale repose non sur la roche, mais sur d'énormes briques « d'une grâce antédiluvienne », où l'on a relevé des dimensions tout à fait anormales de $0^m 40$ de large sur $0^m 70$ de long, et des épaisseurs de $0^m 10$ à $0^m 19$. Ce vieux mur dépasse le pied de la tour vers le nord et vraisemblablement vers le sud aussi. C'est un reste d'un édifice plus ancien que l'acropole actuelle.

Les maisons antiques ont été déblayées en trois endroits principaux : dans la partie nord de la ville, à l'intérieur de la citadelle, et à la colline de la source.

Au nord, entre la moitié occidentale de l'acropole et la muraille d'enceinte, sur le versant de la colline, s'étagent en rangs pressés des maisons de diverses époques. Celles des couches supérieures peuvent avoir été habitées du cinquième au troisième siècle avant Jésus-Christ; leur poterie est modelée au tour, les anses de cruches portent des empreintes de sceaux rhodiens et araméens; des enfants avaient été enterrés dans des jarres, sous le pavé. Celles des couches plus profondes semblent remonter au-delà du dixième siècle. L'une d'elles, assez bien conservée, avec son foyer garni de deux pots, son mortier, ses sépultures d'enfants à dépôts symboliques est construite, sur un escalier plus ancien qui menait au sommet du plateau. Il existe cinq ou six de ces escaliers dans cette même région, et ils semblent avoir été aménagés à une époque où la ville était dans un état de dévastation telle, au dire de M. Sellin, qu'on y aurait alors établi des cultures.

A l'intérieur de la citadelle, on a remis au jour d'anciennes maisons et un segment d'une rue apparemment circulaire. La poterie trouvée est cananéenne, franchement distincte de celle qui apparaît plus tard, comme si un désastre soudain en avait arrêté la fabrication. Elle trahit une influence technique plutôt méditerranéenne et égyptienne. Des lames de silex et d'obsidienne s'y trouvaient mêlées. Nulle trace de bronze. Une idole en pierre fut découverte à cette même place.

Dans la colline de la source, on a déterré des habitations byzantines,

israélites et cananéennes superposées. Les israélites sont de beaucoup les plus intéressantes. Elles sont datées, avec probabilité, du huitième siècle, par la présence de vases chypriotes appartenant à cette époque. Une de ces maisons, abandonnée hâtivement par ses propriétaires, est demeurée dans un état de conservation qui permet de la reconstituer aisément. Elle formait un carré d'environ 7 mètres de côté. Sur la face méridionale, une chambre étroite, mais occupant toute la longueur, ouvrait sur une cour non couverte, où un banc de repos s'adossait à la paroi orientale. A l'angle nord de la cour, une petite cuisine carrée, avec sa grosse jarre à eau dans un coin. La poterie, apparentée à la céramique chypriote plutôt qu'à la cananéenne, se composait de plats et d'assiettes, de pots et d'amphores, de cruches et de brocs.

Les documents épigraphiques sont absents une fois de plus. Cette pénurie, ou plutôt cette absence d'inscriptions hébraïques dans les anciennes villes jusqu'ici fouillées, ne laisse pas que d'être profondément déconcertante. Il faut cependant signaler, faute de textes développés, les empreintes des anses de jarres. On en a trouvé huit à la marque d'un scarabée, une à l'estampille royale et au nom de la ville de Sôchô, une avec les lettres *mçh*, une non déchiffrée. Les plus intéressantes sont celles qui, d'après les explorateurs, seraient marquées au nom de Yahwè : une dizaine sous la forme *yh* (= Yâh), deux sous la forme *yhw* (= Yâhû ou Yâhô). On ne peut que s'associer à la réserve de ces messieurs sur la lecture et sur l'interprétation de ces sigles.

Tels sont, esquissés largement et allégés des remarques techniques, les principaux résultats des dernières fouilles de Jéricho. Comme ces notes ne sont que le résumé d'un compte rendu provisoire, je m'abstiendrai de considérations générales. Qu'il me suffise de transcrire ici les conclusions de M. Sellin. Trois résultats sont à considérer comme acquis : Jéricho, à l'époque cananéenne, fut une place remarquablement forte. Le développement de la civilisation y subit un arrêt brusque. L'influence égyptienne et l'influence égéenne ne s'y exercèrent pas, à beaucoup près, avec la même intensité que dans les plaines palestiniennes. Espérons que la prompte publication du rapport définitif, soignée comme elle le sera sûrement par des savants expérimentés, nous mettra à même de suivre l'histoire de cette ville fameuse et ainsi de mieux lire quelques pages de la Bible.

L. DESNOYERS.

Le Gérant : ÉDOUARD PRIVAT.

Toulouse, Imp. DOULADOURE-PRIVAT, rue St-Rome, 39 7392

LA MORALE LAÏQUE

SON ÉVOLUTION, SON INSUFFISANCE

Quelles que soient les convictions que l'on ait, religieuses ou irréligieuses, on ne peut nier que la promulgation de la loi de 1881 sur la neutralité scolaire soit un des événements les plus considérables et les plus gros de conséquences que la France ait vus depuis de longues années. Depuis que la France était chrétienne, c'est-à-dire depuis des siècles, la morale qui était l'objet de l'enseignement officiel donné dans notre pays était la morale chrétienne, c'est-à-dire la morale fondée sur Dieu et sur la doctrine de Jésus-Christ. Brusquement, et sans transition aucune, l'enseignement officiel de cette morale a été supprimé et remplacé par l'enseignement d'une morale indépendante non seulement de toute religion positive, mais encore de toute philosophie. Le changement ne pouvait être ni plus radical ni plus subit. On aurait compris que, si le besoin d'un enseignement moral proprement dit se faisait sentir, on eût enseigné dans l'Ecole les éléments de la morale naturelle, pourvu que cette morale fût fondée sur l'idée de Dieu, et que la porte restât expressément ouverte à une morale plus complète et, par conséquent, plus parfaite : l'Eglise catholique a toujours reconnu à la raison humaine le pouvoir, absolument parlant, de déterminer d'une certaine façon les lois de la conduite morale. Telle ne fut pas la pensée du législateur de 1881.

Par la loi sur la neutralité scolaire sommes-nous revenus au paganisme ? L'affirmer, ce serait s'exprimer inexactement. Jamais aucune morale païenne n'a été indépendante de la religion. Actuellement, chez des tribus sauvages, on peut rencontrer des

religions qui absorbent toute la morale ; on n'a jamais rencontré une morale qui ne fût pas religieuse. Prenons les cités antiques de la Grèce et de Rome. La cité, en tant que cité, était constituée sur un fondement religieux : elle avait ses dieux qu'elle honorait solennellement. Il est difficile, par exemple, « de contester que l'idée religieuse n'ait été, au temps de la vigueur hellénique, le centre de la vie morale individuelle, la source des vertus héroïques, la base organique des mœurs[1] ». On a pu voir dans l'antiquité, comme on l'a vu dans les temps modernes, des personnalités philosophiques qui ont tenté de construire des morales en dehors de toute religion ; mais ces morales n'ont jamais été populaires, ni sanctionnées par les pouvoirs établis.

Le législateur de 1881 n'a donc pas voulu nous ramener au paganisme. Il nous a ramenés à ce qu'on peut appeler le pur naturalisme. Il a considéré l'homme, la société, comme se suffisant pleinement, comme indépendants de toute puissance extérieure et supérieure, comme maîtres et artisans de leurs destinées, et, coupant les liens qui les rattachaient à la divinité, c'est sur l'homme seul, sur la société seule, qu'il compte pour assurer la moralité des individus, pour déterminer et régler les rapports moraux des individus entre eux. Dans aucun pays n'existe une pareille législation morale scolaire. Ni en Angleterre, ni même aux Etats-Unis, on ne trouverait rien de semblable. La France est la première nation qui ait institué une expérience de ce genre. On comprend qu'une pareille nouveauté ait ému et continue à émouvoir tous ceux qui se préoccupent de l'avenir moral de notre pays.

L'homme réfléchi qui, en 1881, a étudié de près l'esprit et les tendances de la loi sur la neutralité scolaire a dû se dire que la première loi de séparation des Eglises et de l'Etat, la plus importante, celle qui conduisait naturellement à la seconde, venait d'être promulguée. En effet, l'Etat avait sa morale ; il avait, pour l'enseigner, ses prêtres, qui étaient les instituteurs. Cette morale

1. J. Delvolvé, *Conditions d'une doctrine morale éducative*, dans *Revue de métaphysique et de morale*, juillet 1908, p. 519.

devait former des honnêtes gens. Ceux qui ne se contenteraient pas de la morale des honnêtes gens étaient libres d'ajouter au *Credo* officiel certaines croyances ; mais, disait Jules Ferry, organe et interprète autorisé du gouvernement, ces croyances « sont personnelles, libres et variables ». Les choses étant ainsi, dans quelle utilité l'Etat continuerait-il à reconnaître et à protéger des Sociétés religieuses qui n'étaient censées rendre aucun service public ?

L'enseignement officiel de la morale qu'on a appelée *laïque* dure depuis un quart de siècle. C'est un laps de temps assez considérable pour qu'on puisse écrire son histoire. Cette histoire a été racontée et expliquée par M. G. Goyau dans son précieux ouvrage sur *L'Ecole d'aujourd'hui*. Peut-on dire que cet enseignement ait réussi ? Pour répondre à cette question, nous invoquerons le témoignage d'hommes compétents et nullement suspects de partialité. En 1889, M. Lichtenberger, dans le rapport officiel où il présentait les résultats de l'enquête établie, en vue de l'Exposition, sur l'état de l'enseignement moral, disait : « La note qui domine — dans les Mémoires des rapporteurs — est celle non pas certes du découragement, mais de l'insuffisance des forces en présence de la grandeur de la tâche[1]. » En 1895, voici la note qui était envoyée à une revue suisse, amie des nouveautés françaises, sur une réunion tenue par les pédagogues mêmes qui revendiquaient l'honneur et la responsabilité des réformes scolaires : « J'assistais l'autre jour à une réunion d'hommes distingués et compétents en la matière... A l'exception d'un seul, tous ces messieurs étaient d'avis qu'on avait fait fausse route, qu'il était impossible d'enseigner la morale à des enfants sans donner la religion pour fondement à la leçon, et qu'on s'apercevait du reste, aux résultats, de l'erreur commise. On passa en revue les divers remèdes à apporter à un état de choses qui ne fait que s'aggraver avec le temps et qui a pour conséquence l'abaissement de la morale publique[2]. » En 1896, un franc-

1. J. Delvolvé *Conditions d'une doctrine*, etc., mai 1908, p. 383.

2. Lettre du correspondant parisien de la *Bibliothèque universelle*, citée dans G. Goyau, *L'Ecole d'aujourd'hui* (1re série), p. 114.

maçon de marque disait au Grand Convent que « le cours de morale n'est fait que d'une manière très imparfaite et qu'il ne produit que peu ou pas d'effet[1] ». En 1906, un professeur de morale d'une école primaire supérieure de Paris signalait « la nullité de notre enseignement moral officiel ».

On pourrait multiplier les aveux ; ceux-là suffiront comme indication du sentiment de la partie la plus éclairée de l'opinion.

Une pareille constatation est pénible à faire; car c'est reconnaître que, pendant vingt-cinq ans, une grande partie de l'enfance et de la jeunesse a reçu un enseignement moral insuffisant, et que cette insuffisance ne peut que se faire sentir tôt ou tard douloureusement dans les mœurs publiques.

Cependant, ceux qui font de semblables aveux ne condamnent pas pour cela la morale laïque; au contraire, mais ils attribuent son insuccès aux tâtonnements des commencements, à l'imperfection des méthodes ou à leur défectueuse application. Ce n'est donc pas la morale qu'ils veulent changer, mais la manière de l'enseigner. « Supprimons, disent-ils, les défauts de l'enseignement, et nous aurons la morale qui seule convient aux nouvelles générations. Quoique en général l'expérience du passé nous permette, jusqu'à un certain point, de préjuger l'avenir, cependant, rigoureusement parlant, il n'est pas toujours permis de juger de l'avenir par le passé, surtout quand l'expérience du passé, comme dans le cas présent, est évidemment insuffisante. Qu'est-ce qu'une expérience de vingt-cinq ans, quand on tient compte des difficultés inhérentes à tous les commencements, des obstacles que rencontre ce qui est nouveau pour se substituer à ce qui est ancien, enfin de l'imperfection naturelle des moyens humains! C'est en elle-même qu'il faut juger la morale laïque, et non par ce qui peut être l'effet de contingences accidentelles. »

Quoique, à propos des causes alléguées de l'insuccès de la morale laïque, nous puissions montrer que ces causes ne rendent pas absolument compte de cet insuccès, nous négligerons pour le moment ce point et nous nous en tiendrons au problème tel

1. *Convent de 1890*, cité dans G. Goyau, *op. cit.*, p. 298.

qu'il a été posé : nous jugerons la morale laïque en elle-même. Nous nous demanderons d'abord en quoi elle consiste; nous examinerons ensuite si elle a en elle tout ce qu'il faut pour moraliser les individus et les sociétés.

I.

Quant au premier point, nous verrons ce qu'était la morale laïque à ses débuts, ce qu'elle est devenue ensuite; car elle a évolué.

Quand le projet de loi sur la neutralité scolaire fut présenté au Sénat, Jules Simon demanda que l'enseignement des devoirs envers Dieu y fût officiellement inscrit. Jules Ferry fit rejeter l'amendement, sous prétexte que la formule était équivoque et ne tendait qu'à réintégrer le Dieu de la tradition. « Devoirs envers Dieu! s'écriait-il, mais quel Dieu? Est-ce que les devoirs envers Dieu sont les mêmes si ce Dieu est le Dieu des chrétiens ou s'il est le Dieu de Spinoza? »

Le nom de Dieu ne figura donc pas dans la loi scolaire. Or, quelque temps après, parurent les programmes nouveaux élaborés par le Conseil supérieur de l'Instruction publique. L'article « devoirs envers Dieu » exclu de la loi reparaissait dans les programmes. Il semble cependant que les arguments développés au Sénat par le ministre de l'Instruction publique contre l'introduction des « devoirs envers Dieu » dans le texte de la loi avaient la même valeur contre l'introduction des mêmes devoirs dans les programmes. Le proverbe : Il faut qu'une porte soit ouverte ou fermée, n'était pas vrai dans la circonstance : la porte était tantôt fermée et tantôt ouverte. Nous verrons à quelles conséquences une si fâcheuse équivoque devait conduire.

Le Conseil supérieur formulait ainsi les devoirs envers Dieu. « L'instituteur n'est pas chargé de faire un cours *ex professo* sur la nature et les attributs de Dieu; l'enseignement qu'il doit donner à tous indistinctement se borne à deux points. D'abord, il leur apprend à ne pas prononcer légèrement le nom de Dieu; il associe étroitement dans leur esprit, à l'idée de la cause pre-

mière et de l'Être parfait, un sentiment de respect et de vénération; et il habitue chacun d'eux à environner du même respect cette notion de Dieu, alors même qu'elle se présenterait à lui sous des formes différentes de celles de sa propre religion. Ensuite, et sans s'occuper des prescriptions spéciales aux diverses communions, l'instituteur s'attache à faire comprendre et sentir à l'enfant que le premier hommage qu'il doit à la Divinité, c'est l'obéissance aux lois de Dieu, telles que les lui révèlent sa conscience et sa raison [1]. »

Il faut remarquer d'abord que le Dieu des programmes n'est pas le Dieu personnel, le Dieu-Providence, mais simplement la cause première, qu'elle soit immanente ou transcendante au monde, puisque l'instituteur doit habituer chacun de ses élèves à environner du même respect cette notion de Dieu, alors même qu'elle se présente à lui sous des formes différentes de sa propre religion. Il faut remarquer ensuite que l'idée de Dieu n'est pas à la base de la morale, ne fonde pas la morale de manière à lui donner sa valeur.

La morale est déjà construite, c'est-à-dire que les devoirs sont déjà déterminés, quand il est question de Dieu. « L'instituteur, disent les programmes, prend pour point de départ l'existence de la conscience, de la loi morale et de l'obligation. Il fait appel au sentiment et à l'idée de la responsabilité; il n'entreprend pas de les démontrer par exposé théorique [2]. » La morale n'est donc fondée ni sur une base religieuse, ni sur une base philosophique. L'instituteur, disait Jules Ferry dans sa circulaire de 1883, a tout simplement à faire connaître aux enfants « ces règles élémentaires de la vie morale qui ne sont pas moins universellement acceptées que celles du langage et du calcul », à leur « transmettre, avec les connaissances scolaires proprement dites, les principes mêmes de la morale, j'entends simplement de cette bonne et antique morale que nous avons reçue de nos pères et que

1. *Les programmes scolaires*, dans le *Journal officiel* du 2 août 1882; G. Goyau, *op. cit.*, p. 243.

2. Delvolvé, *loc. cit.*, mai 1908, p. 376.

nous nous honorons tous de suivre dans les relations de la vie, sans nous mettre en peine d'en discuter les bases philosophiques[1] ».

La morale doit donc se tenir en dehors de « toute discussion théologique et philosophique » qui ne ferait que diviser les esprits; elle n'a pas à établir un fondement, puisqu'elle consiste en règles communes d'une immédiate évidence. Et joignant les conseils aux règlements, Jules Ferry disait aux instituteurs que ce qu'il attendait d'eux, c'était « non pas un enseignement de plus à inscrire au programme, mais un service tout pratique qu'ils pouvaient rendre au pays plutôt comme hommes que comme professeurs ». Ils devaient demander la puissance persuasive de leur enseignement, d'un côté à l'évidence même des règles, de l'autre et surtout à des forces extérieures *à la doctrine* même. Le moyen essentiel, c'est l'autorité et l'exemple personnel de l'instituteur; c'est son élévation de caractère, sa vigilance à exercer une discipline juste et paternelle, à susciter et à fortifier, par des exercices pratiques, des efforts, des actes, des habitudes. Il faut se défier de la théorie : peu de formules, peu d'abstractions; il faut agir sur l'imagination, sur la sensibilité, par les lectures, les exemples, le ton et l'allure de la classe; sur la volonté habituelle, par l'usage des maximes copiées, lues et relues.

La doctrine morale que recommandait Jules Ferry n'était, en définitive, que la doctrine du *sens moral*. De même que, par les sens extérieurs, nous percevons immédiatement les objets qui nous environnent, de même nous aurions un sens intérieur inné, la conscience, qui nous ferait distinguer infailliblement le bien du mal et nous dicterait à chaque instant ce que nous avons à faire. « Conscience! conscience! disait J.-J. Rousseau, instinct divin, immortelle et céleste voix; guide assuré d'un être ignorant et borné, mais intelligent et libre; juge infaillible du bien et du mal, qui rends l'homme semblable à Dieu! » Malheureusement, cette voix immortelle ne répond pas toujours aux questions pra-

1. J. Delvolvé, *loc. cit.*, mai 1908, p. 376.

tiques et pressantes qui lui sont posées; et d'ailleurs, avant d'obéir, nous voulons savoir de quel droit elle commande. Il n'est donc pas possible d'esquiver la question du fondement de la morale.

On s'en aperçut du reste bientôt. Déjà en 1883, M. Liard, dans la préface d'un petit livre intitulé *Morale et enseignement civique*, disait : « Le devoir est un ordre, par suite il se démontre, et il ne suffit pas de le montrer pour le faire accepter [1]. » La circulaire d'octobre 1888, adressée par le Recteur aux Inspecteurs de l'Académie de Paris, reconnaissait la nécessité de démontrer à l'enfant ses devoirs « d'une manière sobre, nette et bien dépouillée ». Elle regardait comme une utopie l'idée que l'autorité personnelle de l'instituteur, son éloquence persuasive, suffisaient à assurer l'efficacité de l'enseignement moral. C'était, en effet, imposer aux instituteurs une tâche impossible. « Un Socrate, un Francklin, un Horace Mann y échoueraient [2]. » A partir de cette date, le principe de la *démonstration* était officiellement introduit dans la pratique de l'enseignement.

La morale qu'on chercha à démontrer aux enfants, en la mettant à la portée de leur intelligence, fut une morale d'inspiration kantienne. Cela se comprend. La morale de Kant était la proche parente de la morale nouvelle, ou plutôt elle en était la mère ; car c'était elle qui avait fait prévaloir, dans l'esprit des novateurs, l'idée d'une morale indépendante de la religion et de la métaphysique. D'un autre côté, elle se présentait avec des caractères élevés, comparables à ceux de la morale chrétienne, dont elle n'était d'ailleurs qu'une laïcisation. Une transition heureuse était donc ménagée entre les temps anciens et les temps nouveaux. Mais la morale de Kant avait un défaut. Si, son point de départ posé, elle enchaînait logiquement ses diverses parties, elle ne prouvait pas son point de départ ; autrement dit, elle n'était point fondée. Son *impératif catégorique*, la loi morale, venait d'on ne sait où et s'imposait à l'âme sans donner des

1. J. Delvolvé, *loc. cit.*, mai 1908, p. 381.
2. *Ibid.*

raisons : *Sic volo, sic iubeo; stat pro ratione voluntas.* C'était le Dieu intérieur de la conscience qui ne faisait que remplacer le Dieu théologique.

Aussi, sans donner absolument congé à la morale de Kant, surtout sans oublier son esprit et son inspiration élevée, c'est d'un autre côté qu'on se tourna pour chercher un fondement solide à la morale. Or, en dehors de la religion et de la métaphysique, il n'y avait que la science. Ce fut donc la science, entendue dans son sens le plus général, qui fut mise à contribution pour réaliser ce que ni la religion, ni la métaphysique, ni la morale kantienne n'avaient pu donner. Il semblait d'ailleurs qu'il était permis de fonder sur elle les plus belles espérances, ses conquêtes dans les divers domaines de la nature ne se comptaient plus. Pourquoi ne réussirait-elle pas à organiser le monde moral, comme elle avait réussi à commander au monde matériel?

Une véritable floraison de morales scientifiques s'est épanouie sur le sol français. La surproduction augmente tous les ans. Des points de vue nouveaux se font jour, et les *Manuels* qui sont mis entre les mains des enfants réflètent ces variations incessantes. Si l'on voulait faire une bibliographie complète des ouvrages de morale, ce seraient de longues pages de noms et de titres nouveaux qu'il faudrait remplir. Et nous comprenons dans un sens une telle intensité de travail. Ni les individus, ni les sociétés ne peuvent vivre sans une morale; et, puisque la morale traditionnelle n'existe plus officiellement, il est urgent de la remplacer par la morale nouvelle; les individus, comme la société, ne peuvent pas attendre.

Nous n'analyserons pas les divers essais de morale qui ont vu le jour; ce serait un travail fastidieux et inutile; mais comme dans une si grande diversité il y a des idées communes, un fond commun, cette diversité se réduit à un certain nombre de morales types; et nous croyons faire une nomenclature complète, si nous les ramenons à la morale de la solidarité, à la morale sociologique et à la morale qu'on peut appeler *naturaliste*.

La morale de la solidarité, la première venue, se donne pour

une morale scientifique. En effet, la solidarité ou dépendance réciproque des êtres sur laquelle elle se fonde est une loi universelle de la nature, parfaitement constatable. Dans le monde matériel et dans le monde vivant, tous les êtres sont solidaires les uns des autres, « toutes choses, comme dit Pascal, sont causantes et causées, aidantes et aidées ». L'homme n'échappe pas à cette loi. Et, de fait, soit au point de vue physique, soit au point de vue intellectuel et moral, il tient aux générations passées, à la génération présente et même aux générations futures. Sans doute, cette solidarité n'est qu'une solidarité de fait, et il s'agit de la transformer en solidarité-devoir. La transformation s'opère grâce à l'idée de justice. Quand l'homme vient à la vie, il jouit d'un capital immense qu'ont accumulé sans lui les générations antérieures. Il naît véritablement débiteur. Il est encore débiteur envers des co-associés dont il reçoit continuellement des services. Enfin, il est débiteur envers les générations à venir; car ce n'est pas pour chacun de nous en particulier que l'humanité entière a travaillé, mais pour tous ceux qui seront appelés à la vie. Cette dette, nous la contractons en naissant; en effet, par là même que nous acceptons de bénéficier des avantages de la vie sociale, nous acceptons d'en assumer les charges, suivant notre condition. Ainsi, par la seule considération de la solidarité qui lie les hommes entre eux, se trouvent déterminés les droits et les devoirs de chacun, droits et devoirs exigibles en justice.

Si la morale de la solidarité trouve son fondement dans l'idée de solidarité, la morale sociologique le met dans l'idée de société. La sociologie est une science qui étudie dans l'histoire les faits sociaux et les faits moraux comme faisant partie des faits sociaux, pour en tirer ensuite des lois. Les faits moraux se présentent à nous avec deux caractères, celui d'*obligation* et celui de *bien*. Nous appelons, en effet, moral ce qui est obligatoire et ce qui est bon. Or, ces deux caractères inséparables, égaux en dignité, ne s'expliquent et ne se légitiment que par la société. En effet, si, d'un côté, il est certain que nous n'avons de devoirs, à proprement parler, que vis-à-vis des personnes morales, il est, de l'autre, incontestable que nous ne croyons avoir des devoirs

envers nous-mêmes et envers des personnes morales particulières qu'autant et parce que nous avons des devoirs envers la collectivité dont nous faisons partie. Mais si nous nous subordonnons à la collectivité, c'est que nous lui reconnaissons une valeur plus haute qu'à nous et aux autres individualités et que nous la regardons comme une personne morale véritable, *qualitativement* distincte des personnes individuelles qu'elle comprend. Et, de fait, la collectivité ou la société est une réalité infiniment plus riche et plus haute que nous, et en même temps une autorité morale. La civilisation, c'est-à-dire l'ensemble des plus hautes valeurs humaines, est son œuvre; c'est elle qui en est la gardienne, c'est elle qui la transmet aux individus. L'individu sent donc la société, en même temps que bonne et désirable, supérieure à lui, et, par le seul fait, elle apparaît comme investie d'une autorité morale; elle a le droit de commander, le droit d'être obéie parce qu'elle commande. C'est ainsi que l'obligation et le bien, fondements de toute morale, s'expliquent par l'idée de société.

La morale que nous avons appelée naturaliste ne cherche pas son fondement dans l'idée étroite de solidarité ou dans l'idée de société, mais dans une idée plus large, plus concrète aussi, l'idée de nature. Suivre les lois universelles de la vie : voilà la règle de la morale. Il est vain de chercher hors de la vie un but, une fin de la vie; car la vie est elle-même une fin qui se réalise : un vivant est une chose qui veut se conserver et s'accroître, une forme qui se réjouit en elle-même. Notre finalité c'est d'être nous-mêmes. Cette finalité, je ne la détermine pas, je ne la choisis pas ; j'en prends conscience, je l'accepte et je l'aime. Je ne choisis pas davantage les lois générales d'accomplissement de ma destinée. La première loi que je dois suivre, loi impérieuse, loi invariable, est la loi d'accroissement individuel et spécifique. La seconde est la loi de l'instinct social. Je sais, en effet, que mon individualité n'est qu'une unité relative, que je suis un composant par rapport à une unité d'un autre ordre, qui est la société à laquelle j'appartiens. Ma relation à cette société implique une détermination de mon activité qui résulte et de ma

nature individuelle et de la nature sociale dont je suis une fonction.

Sans doute, on constate dans la nature des « désharmonies », et la principale consiste à substituer à l'activité de l'instinct qui n'a d'autre fin qu'elle-même la recherche directe du plaisir attaché à sa satisfaction. C'est là une déviation des mœurs naturelles; et, pour la redresser, il n'y a qu'à revenir à la direction naturelle de l'instinct primitif pour qui le plaisir n'est pas une fin, mais simplement le signe d'une bonne activité fonctionnelle, et, dans ce travail de redressement, il faudra s'aider de l'expérience de la vie et aussi des données de la science. Accomplir son devoir, c'est donc suivre normalement les lois de la vie, et la philosophie grecque avait raison qui donnait pour règle à la vie humaine de suivre la nature. Respect des instincts, des finalités naturelles, du « vœu » de la nature, développement, expansion de l'individu conformément à ces finalités : voilà la base et la fin de la morale.

Nous venons de décrire brièvement les diverses formes que la morale laïque a prises depuis ses origines. A celui qui s'est pénétré de l'esprit et des tendances de cette morale, des circonstances politiques dans lesquelles elle a vu le jour, son évolution apparaîtra toute naturelle et, pour ainsi dire, fatale. Une morale qui s'est établie en dehors d'une base religieuse ou philosophique ne pouvait faire appel qu'à l'évidence même des règles morales, ou à l'*Impératif catégorique* de Kant, ou, pour assurer l'accomplissement des devoirs sociaux, à l'idée de solidarité et de société, ou enfin aux lois de la nature. Des théoriciens ont d'abord exposé les doctrines, et les doctrines sont ensuite passées dans les *Manuels* qui ont été mis entre les mains des instituteurs et entre les mains des enfants. Certains de ces manuels réflètent surtout la morale de Kant, d'autres, en plus grand nombre, la morale solidariste ou sociologique, d'autres la morale naturaliste; mais ils n'ont rien d'exclusif; ils ont pratiqué une sorte d'éclectisme : ainsi tel devoir est imposé en même temps et en vertu de la « dignité de la personne humaine » de Kant et au nom de la solidarité.

Cependant, l'enseignement des devoirs envers Dieu que comportent les programmes élaborés par le Conseil supérieur de l'instruction publique, qu'est-il devenu? Il a été généralement supprimé. Et ici il ne faut pas nous contenter d'apporter notre affirmation. Un professeur de morale d'une école primaire supérieure de Paris, dont les préférences pour la morale laïque rendent le témoignage singulièrement autorisé, écrivait l'an dernier : « De la prescription officielle (de l'enseignement des devoirs envers Dieu), il faut distinguer l'application. La doctrine laïque a été, en définitive, ce que la pratique l'a faite. Or, à l'application, il paraît bien que l'élément spiritualiste et religieux est demeuré inerte, s'est promptement atrophié », et il ajoutait « que le spiritualisme religieux était laissé de côté par les instituteurs, soit pour éviter d'éveiller des susceptibilités ecclésiastiques, soit pour des raisons analogues et de sens inverse ».

Déjà, en 1895, le rapport d'un directeur d'école, rapport signalé par l'inspection à l'attention de la direction de l'enseignement, exposait la nécessité de glisser respectueusement sur la dangereuse question de Dieu.

En 1907, un professeur de la Sorbonne publiait un *Essai de catéchisme moral* destiné aux élèves des lycées, dans lequel ne figuraient pas les devoirs envers Dieu, et l'auteur justifiait ainsi cette omission. Il disait que la morale exposée dans son livre était suffisante, « en ce sens que celui qui, sans admettre rien de plus, aurait la ferme résolution de vouloir et de pratiquer ce qu'elle exprime serait un homme d'une morale irréprochable et propre à entrer en société morale avec tout honnête homme », et, répondant à un critique qui lui reprochait d'avoir « muré » la porte qui menait « au comble », c'est-à-dire à Dieu, il ajoutait que la porte restait ouverte, mais qu'il ne pouvait pas « mettre une inscription pour annoncer qu'elle y mène, puisque philosophiquement nous n'en savons rien [1] ». Ce professeur était parfaitement logique et se conformait réellement à l'esprit de la loi de 1881. Jules Ferry n'avait-il pas dit, pour exclure de la loi les

1. *Bulletin de la Société française de philosophie*, février 1907, p. 65.

devoirs envers Dieu : « Quel Dieu? Sera-ce le Dieu des chrétiens ou le Dieu de Spinoza?[1] » Cette parole était la condamnation anticipée des programmes que le ministre contresigna d'ailleurs. L'introduction des devoirs envers Dieu dans les programmes ne fut, en vérité, qu'une satisfaction d'ordre diplomatique, accordée pour calmer momentanément la conscience alarmée des bons catholiques. Cependant les devoirs envers Dieu figurent toujours dans les programmes et sont rédigés dans la dernière édition comme ils l'étaient dans la première; et nous ne serions pas étonné d'apprendre que quelques bons instituteurs attardés continuent à les enseigner; mais il n'en reste pas moins vrai que généralement nous nous trouvons en présence d'un organe atrophié, d'un appendice sans emploi.

II.

Après avoir montré ce qu'est la morale laïque, il nous reste à nous demander si cette morale a en elle-même tout ce qu'il faut pour pouvoir moraliser efficacement les individus et la société. Quels que soient les fondements que l'on donne aux diverses morales, la tâche de toutes est toujours la même : assurer au moins l'accomplissement des devoirs sociaux, sans lesquels une société ne saurait exister ou être prospère. Là est l'office qui incombe à toute morale, là aussi est la difficulté. Nous ne dirons pas ici que l'homme est un être déchu, qu'il a une propension naturelle au mal. Parler ainsi ce serait faire non de la science ou de la philosophie, mais de la théologie. Mais s'il ne nous est pas permis d'invoquer le péché originel, il nous est commandé de signaler les « désharmonies » profondes de la nature humaine. Ces désharmonies sont évidentes; à qui voudrait les nier ou les révoquer en doute, il n'y aurait qu'à rappeler son expérience propre de la vie, les faits relatés quotidiennement par les journaux, la chronique des tribunaux. Que l'on dise avec J.-J. Rous-

1. Discours du 4 juillet 1881.

seau que l'homme est né bon et que c'est la société qui l'a corrompu, toujours est-il qu'il y a en lui de puissantes désharmonies. La théologie parle des sept péchés capitaux dont chaque homme porte en lui le germe ; on peut ne pas garder le nom de péché, mais on est obligé de garder la chose qu'il exprime.

En un mot, l'homme recherche naturellement son intérêt, son plaisir; or, il arrive souvent que cet intérêt et ce plaisir sont opposés à l'intérêt et au plaisir des autres. De là, conflit. Pour faire cesser le conflit, c'est-à-dire pour faire régner la paix et l'union entre les divers membres d'une même société, il faut nécessairement l'intervention d'une autorité morale supérieure à l'individu, car si je ne rencontre autour de moi que des êtres inférieurs, je m'en sers et ne les sers pas; si je rencontre des égaux, en tant qu'égaux, ils n'ont pas droit à ce que je sacrifie pour eux la moindre parcelle de mon plaisir; et s'ils exigent que, dans telles ou telles circonstances, je fasse tels ou tels sacrifices déterminés, il faut qu'ils se présentent accompagnés d'une puissance morale supérieure à eux et à moi, qui me commande et qui ait le droit de me commander. Dans la morale chrétienne, cette puissance supérieure c'est Dieu; Dieu, en effet, est conçu comme le créateur de l'homme et comme l'auteur de la loi morale, par conséquent comme son maître et son législateur, et les devoirs sociaux ont en lui leur première origine et leur fondement le plus solide. La morale laïque, qui ne veut pas de Dieu, doit trouver un équivalent de Dieu; et, de fait, dans les diverses formes qu'elle a successivement revêtues, ce sont autant d'équivalents qu'elle a cherchés pour remplacer Dieu. Or, il est temps de montrer que ces équivalents n'existent pas.

La morale de la solidarité est fondée sur l'idée d'un engagement, l'idée d'une dette, engagement et dette contractés par l'homme à sa naissance. Sans doute le contractant par rapport à celui envers qui il s'engage, le débiteur par rapport au créancier, comme tels, sont des êtres inférieurs, et ils sont tenus de faire honneur à leur engagement et à leur dette, mais c'est à la condition que l'engagement existe, que la dette existe. Or, pour qu'un contrat soit valide et légitime, il faut qu'il soit libre. Le

code et la raison s'accordent pour reconnaître la nécessité de cette condition fondamentale. Peut-on dire que j'ai été libre de contracter ou de ne pas contracter? Avant d'être, ai-je pu demander à venir à l'existence? Un jour, moi qui n'étais pas, sans mon concours, je suis né, et, sans que j'eusse rien demandé, je me suis trouvé dans la société. Peut-on dire que, ne sachant rien, étant incapable de rien savoir, j'ai pu m'engager librement? Ai-je pu aussi contracter une dette? Pour qu'il y ait dette proprement dite, il faut qu'elle puisse être établie juridiquement, et la première condition, c'est qu'il y ait des créanciers : il n'y a pas de dette sans créancier ; or, où est le propriétaire de ce capital social que j'ai trouvé en naissant et dont je profite? Les générations antérieures qui l'ont amassé sont mortes sans laisser d'héritiers? « Où sont les héritiers de Gutenberg et les ayants droit de Stephenson? A leur défaut, lequel de nous a droit de recouvrer leur créance? » L'héritier, c'est tout le monde et personne. Ne parlons donc plus de dette sociale; parlons seulement et métaphoriquement de dette de reconnaissance, de dette de sympathie envers les bienfaiteurs de l'humanité.

La morale sociologique se fonde sur l'idée de société. Elle veut et elle doit montrer que la société est une personne morale réellement distincte des individus qui la composent. Si elle est une personne morale, elle est investie d'une autorité morale supérieure et elle a le droit de commander. Mais est-elle une personne morale réelle? Lui donner la personnalité, n'est-ce pas réaliser une abstraction? Si, dans la théorie sociologique, l'individu humain n'existe pas en dehors de l'idée de société ou n'est qu'un être abstrait, comment la société, qui se compose d'individus, ne sera-t-elle pas elle-même un être abstrait? « Dans l'astronomie, dit M. Fouillée, le mouvement de la terre est solidaire du mouvement de tout le système solaire; il n'en est pas moins vrai que si vous supprimez la terre et son action propre, puis Vénus, puis Mars et les autres planètes, où sera le système solaire? »

En second lieu, si la société est une personne morale, elle est une fin. Or, elle n'est qu'un moyen; elle est un moyen pour l'individu, un moyen pour la civilisation : elle est l'agent, l'ins-

trument, la condition d'un certain idéal. Mais alors « la vraie fin de ma volonté c'est cet idéal ; en tant que la société y travaille, qu'elle s'efforce à le réaliser, je la suis, je lui obéis ; en tant qu'elle s'en écarte, qu'elle le méconnaît, je me sépare d'elle, je m'oppose même à elle. Quand ce qu'elle m'ordonne est conforme à cet idéal, je lui obéis non pas uniquement parce qu'elle ordonne, mais parce qu'elle m'apparaît comme susceptible de se justifier ; dans la mesure où elle est un moyen de la réalisation de cet idéal, je la veux, je me sacrifie même à elle, mais elle n'est pas une fin et la fin suprême ».

Si la morale de la solidarité et la morale sociologique n'ont pas pu nous fournir l'idée d'une puissance morale supérieure, nécessaire pour imposer les devoirs sociaux, enfin un équivalent de Dieu, serons-nous plus heureux avec la morale naturaliste ? Il faut dire d'abord que l'idée de nature est une idée bien vague et qui prête à bien des équivoques. La philosophie grecque donnait à l'homme pour règle générale de la conduite de suivre les lois de la nature. Or, cette philosophie vit éclore des morales opposées, les morales épicurienne, stoïcienne, péripatéticienne, et chacune d'elles prétendait cependant entendre le mot nature dans son sens véritable. Qui avait raison, d'Epicure, de Zénon ou d'Aristote ? Le terme de nature est un terme équivoque ; il peut signifier ou la nature réelle ou la nature idéale, la nature qui existe ou celle qui doit exister. L'expérience de la vie, les données de la science peuvent me faire connaître la nature réelle, mais certainement elles ne me font pas connaître la nature idéale ; car les instincts primitifs, les finalités naturelles dont le respect assurerait la réalisation d'une nature harmonieuse, où chaque être se conserverait, s'accroîtrait, se reproduirait, s'associerait et formerait avec les autres êtres un tout parfaitement adapté, ces instincts et ces finalités ne sont plus les instincts et les finalités que je constate, mais ceux que je suppose, que je substitue à la réalité, en vertu d'un idéal que ma raison et non la science conçoit.

Mais surtout l'expérience et la science ne pourraient m'obliger à donner mes préférences à l'une de ces natures. On aurait

beau me dire que si je fais tel choix, il y aura désharmonie, et que si je fais tel autre, il y aura harmonie ; les désharmonies sont aussi bien dans la nature que l'harmonie, et la désharmonie pour l'individu c'est souvent son bien sensible, et l'harmonie c'est souvent son mal sensible. Pour que je choisisse la nature idéale, il faut que je prenne un principe, non dans la nature, mais en dehors de la nature. En supposant même que l'antagonisme n'existe pas entre les deux natures, je ne serais pas dispensé de chercher pourquoi je dois obéir aux lois de la nature. On dit bien : « La vie a sa fin en elle-même. La finalité, je ne la détermine pas, je ne la choisis pas ». Ce ne sont là que des phrases. Sans doute, ne m'étant pas créé, je n'ai pu créer ma destinée. Mais puisque je comprends la vie de deux manières, c'est à moi de déterminer et de choisir l'une des deux, et par là, j'accepte, mais librement, ma destinée. La nature n'est donc pas un équivalent de Dieu ; c'est un Dieu équivoque, parce qu'il peut être aussi bien la passion que le devoir. Et ainsi, ayant rejeté Dieu comme fondement de la morale, nous avons eu beau chercher de-ci de-là divers fondements, nous n'avons pas trouvé de terrain solide, et le sol s'est dérobé sous nos pas. C'est qu'il n'y a pas d'équivalents de Dieu en dehors de Dieu ; et s'il était permis de mêler la littérature à la discussion philosophique, nous dirions aux partisans de la morale laïque ce que le jeune Joas répondait à Athalie qui vantait la puissance de son Dieu :

Il faut craindre le mien :
Lui seul est Dieu, Madame, et le vôtre n'est rien.

Ce qui manque donc à la morale laïque, c'est une base et une base solide. Il ne faut pas se lasser de le répéter et de le faire comprendre ; car c'est là son défaut fondamental, sa grande lacune et ce qui la rend entièrement incapable de moraliser la jeunesse. Là est la cause véritable de son impuissance présente et future. Elle aura beau renouveler ses méthodes, multiplier ses moyens d'action morale : ton de gravité, solennisation des classes, résolutions à voix haute, fiches individuelles, récom-

penses de caractère purement moral, organisation d'œuvres de solidarité, comptabilité des bonnes actions tenue par l'instituteur, carnet de morale tenu par l'écolier, sociétés d'écoliers pour patronner les « nouveaux », pour proscrire entre eux tout ce qui est contraire aux bienséances ; tous ces procédés resteront inertes, parce qu'ils sont appliqués de l'extérieur, parce qu'ils n'atteignent pas l'âme des enfants et surtout parce qu'ils ne sont pas rattachés à un principe qui les commande et leur assure l'efficacité. En un mot, tant que la morale laïque gardera sa négation fondamentale, elle est vouée à un échec certain, et, ne moralisant pas, elle démoralisera.

Pour achever de nous convaincre de cette vérité, examinons un moyen qu'on nous propose de rendre la morale laïque efficace. Ce qui a condamné, nous dit-on, cette morale à l'insuccès, c'est que le problème pratique de l'éducation morale n'a pas été bien posé : la conception première de l'enseignement moral a été imposée arbitrairement sous la pression des circonstances politiques bien plutôt que par l'effet d'un examen scientifique ou d'une mûre expérience. Son défaut principal est qu'elle ne forme pas un tout organique ; il n'y a pas un centre vivant autour duquel s'agglomèrent les éléments de la vie morale, comme autour d'un germe central se développe un organisme. Dans son esprit d'hostilité à l'égard de la morale chrétienne, elle n'a pas su profiter intégralement des éléments utiles rassemblés par l'expérience traditionnelle. Or la continuité est, dans toutes les techniques, la condition des perfectionnements successifs. La morale laïque aurait eu profit à se pénétrer de l'organisation de la morale chrétienne pour l'utiliser et pour pouvoir la remplacer.

La morale chrétienne, en effet, est essentiellement organique ; elle a un centre qui est Dieu ; à ce centre sont rapportés tous les devoirs moraux, et c'est vers ce centre que doivent se tourner toutes les aspirations et toutes les forces actives de l'âme. « La doctrine traditionnelle consiste, non pas à formuler et justifier des règles morales, mais à instituer dans l'esprit un système d'idées dont le centre est l'affirmation du rapport

de l'homme à Dieu, puis à organiser par rapport à ce centre toute la vie de l'âme. C'est, pour employer le terme qui revient si souvent dans le langage chrétien, une doctrine de l'édification : elle tend, en effet, à édifier, sur le fondement spirituel de la foi, la vie morale tout entière. Le centre organique de la doctrine traditionnelle, ce n'est nullement une proposition démontrée, un principe théorique, lequel, une fois admis, servirait à la justification logique des devoirs ; c'est l'affirmation d'une expérience intime, d'un acte moral essentiel ; il est supposé qu'il existe dans la nature humaine un besoin essentiel de s'unir et de se subordonner à une réalité supérieure, qui est Dieu, qui se manifeste à l'homme et lui apparaît comme sa véritable fin. Ce centre établi, la doctrine est disposée de manière à y lier, aussi étroitement que possible, tous les éléments de la vie humaine ; elle offre une vision de la nature humaine unie à la réalité divine, vision assez réelle et expressive pour agir par suggestion et déterminer pratiquement le sacrifice de l'être individuel à l'être divin, le détachement de soi, la subordination des désirs sensibles à l'intérêt de l'union à Dieu, l'amour du prochain, la soumission à l'autorité sociale, qui commande au nom de Dieu. (En résumé), pour façonner la foule des âmes, la doctrine chrétienne y jette la foi en Dieu comme l'indispensable fondement sur lequel elle asseoit ensuite, entrelacées aux règles de pratique religieuse, quelques règles, considérées comme capitales, de pratique morale, le tout cimenté par la contrainte ecclésiastique[1]. » Telle est la doctrine-morale chrétienne, doctrine qu'on peut appeler *organiciste*. Or, ajoutent ces auteurs, un type de doctrine organiciste consistant à fournir les moyens de constituer une synthèse des activivités psychiques autour d'un centre formé par des idées intellectuelles directrices, ce type est réclamé par la nature de notre esprit. Si l'on faisait une enquête historique, cette enquête aboutirait à la reconnaissance d'une certaine variété de types d'organisation morale. D'un autre côté, la psychologie de l'action nous enseigne

1. J. Delvolvé, *loc. cit.*, mai 1908, pp. 400-401.

cette vérité commune que la conduite individuelle est la résultante de multiples forces psychiques, forces que le rôle de l'éducation consiste essentiellement à capter, à coordonner autour d'un centre et à faire concourir à l'accomplissement de l'acte. C'est, nous dit-on, cette vérité que la morale laïque a trop méconnue. Si elle veut garder sa fonction éducative, elle doit s'assimiler méthodiquement tout ce qui, dans les formes de l'organicisme religieux, répond à des éléments constants de notre nature pratique, et, sans changer son esprit et ses principes, elle doit tendre à une doctrine systématisée.

Que faut-il penser du moyen qu'on préconise pour donner à la morale laïque une véritable valeur d'efficacité? Cette morale n'a-t-elle pas un vice rédhibitoire qui provient précisément de sa constitution même et qui la rend absolument incapable de moraliser? Suffira-t-il de lui donner une forme plus systématisée pour que sa tare congénitale s'évanouisse? Suffira-t-il que, par sa forme extérieure, elle ressemble à la morale traditionnelle pour qu'elle lui ressemble par sa vertu intérieure et qu'elle en puisse prendre la place? La morale traditionnelle est sans doute une morale organique. Ses diverses parties sont reliées étroitement et indissolublement à un centre unique : Dieu est à la fois le fondement et la clef de voûte de l'édifice. On a eu raison de le reconnaître, mais on s'est trompé étrangement quand on a prétendu que « le centre organique de la doctrine traditionnelle, ce n'est nullement une proposition démontrée, laquelle, une fois admise, servirait à la justification des devoirs ». Sans doute, on a dit que Dieu n'étant pas un objet d'expérience ne pouvait être démontré ; mais cette conception est une conception kantienne et non le résultat d'une démonstration. Les preuves de l'existence de Dieu, toutes métaphysiques qu'elles sont, et parce qu'elles sont métaphysiques, sont parfaitement démonstratives. D'un autre côté, la doctrine chrétienne, en tant qu'elle est un apport considérable à la morale purement naturelle, n'est pas crue non plus sans preuves : les motifs de crédibilité précèdent et rendent raisonnable l'acte de foi. La morale chrétienne démontre donc son fondement. Il est impossible d'ailleurs de procéder autre-

ment. Un système d'idées morales doit avoir la pleine approbation de l'esprit ; comment peut-il l'avoir s'il repose sur un fondement non démontré ou non évident ? Comment même concevoir que ce système se construise ? A mesure que les matériaux s'amassent et s'élèvent, ils s'écroulent, parce que l'édifice n'a pas de base.

C'est là, comme nous l'avons vu, le défaut de la morale naturaliste. Elle admet que la vie a sa fin en elle-même; mais est-il évident que la vie est à elle-même sa fin ? Quel énorme postulat ! Et que peut valoir un système d'idées qui repose sur lui ? Il n'y a pas de systèmes d'idées morales qui se tienne, à moins qu'il n'apparaisse à l'esprit comme portant sur un fondement certain ; à ce prix, il peut avoir de l'efficacité. Quant au reproche adressé à la morale laïque, telle qu'elle se trouve exposée dans les *Manuels*, sans doute cette morale a l'inconvénient de ne pas former un tout homogène : elle emprunte souvent ses preuves à la fois à des systèmes opposés. Cet éclectisme est un défaut, mais ce n'est pas le principal. Le principal défaut de la morale laïque vient de ce qu'elle exclut Dieu comme fondement; excluant Dieu, elle y met nécessairement à sa place l'individu humain; de là la destruction complète de la morale. « Si je n'avais plus devant les yeux, disait Bourdaloue, ce premier être qui me régit et me gouverne, je me regarderais moi-même comme une fin, et, par un dérèglement de raison, qui deviendrait alors comme raisonnable, je rapporterais tout à moi : mon intérêt, mon plaisir, ma satisfaction, ma gloire seraient mes divinités; et je prétendrais avoir le droit de leur sacrifier toutes choses : pourquoi ? Parce que je ne verrais plus rien au-dessus de moi, ni hors de moi, ni meilleur que moi. » Et Bossuet disait à son tour : « On s'aime toujours soi-même et on n'aime que soi-même jusqu'à ce qu'on ait aimé quelque chose plus que soi-même, et ce ne peut être que Dieu. » C'est le langage même du bon sens et de l'expérience.

L'essai de l'enseignement d'une morale indépendante tenté officiellement en France pendant vingt-cinq ans semble donc suffisant et plus que suffisant. S'il a produit moins de maux qu'on

n'aurait pu le craindre, cela tient à des causes indépendantes de lui. La morale traditionnelle, vieille de tant de siècles, avait façonné, pétri l'âme française; elle avait enlacé toutes les puissances, l'intelligence, la volonté, les instincts, les sentiments, les passions, l'imagination; en un mot, elle avait créé des habitudes; et si son empire avait diminué dans le siècle dernier, elle restait toujours la directrice de la conduite. Or, on ne change pas ses habitudes du jour au lendemain; ces métamorphoses sont inconnues; même quand on se croit libéré du passé, on vit sur le passé. Les nouvelles idées se heurtaient à un bloc compact qui opposait de la résistance; les idées, surtout les idées pratiques, ne se réalisent pas avec la même facilité qu'un théorème de géométrie déroule la longue série de ses corollaires. Les familles étaient chrétiennes; les instituteurs eux-mêmes, plus ou moins imprégnés de christianisme, ne pouvaient donner qu'un enseignement plus ou moins chrétien. L'Eglise, toujours vigilante, combattait la nouvelle morale; elle enseignait les enfants privés d'un enseignement religieux, et, au lieu de les abandonner au sortir de l'école, comme le faisait la morale laïque, elle les versait dans les catéchismes de persévérance, dans les divers patronages.

Mais les années ont passé; la foi chrétienne, sous l'action des nouvelles idées, a été entamée; la morale laïque, revêtue de l'autorité officielle et disposant de moyens d'exercice extrêmement puissants, ne peut qu'étendre son empire. C'est le moment ou jamais de lutter. Chacun doit agir dans sa sphère; il faut combattre par la plume, par la parole, par les actes. En agissant ainsi, nous n'obéissons pas, comme on dit, à des préoccupations d'ordre confessionnel, mais simplement à des préoccupations d'ordre moral. Et si, en combattant la morale laïque, nous travaillons pour la morale traditionnelle, c'est parce que cette dernière est la morale nécessaire, la morale éternelle.

Jacques BAYLAC.

REVUE D'HISTOIRE DES RELIGIONS

SALOMON REINACH, *Orpheus*, Paris, Alcide Picard, 1909, un vol. de XXI-625 p. — Mgr A. LE ROY, *La religion des primitifs*, Paris, Beauchesne, 1909, in-12 de VII-518 p. — GEORGE FOUCART, *La méthode comparative dans l'histoire des religions*, Paris, Alphonse Picard, 1909, in-12 de 236 p. — J. TOUTAIN, *Études de mythologie et d'histoire des religions antiques*, Paris, Hachette, 1909, in-12 de VI-298 p.

Après les multiples articles, interviews et notes, auxquels a donné lieu, dans les journaux de toute nuance, la nomination de M. Loisy au Collège de France, à la chaire devenue vacante par la mort de M. Jean Réville, il ne reste sans doute personne, même dans les milieux les plus fermés aux choses de l'intelligence, qui ne connaisse au moins de nom l'Histoire des religions.

Cette science, une des dernières que le dix-neuvième siècle ait vu naître, en est encore, ou à peu près, à ses débuts. La nature de la religion et des religions, leur origine, leur évolution, leur valeur, leur avenir, leurs rapports avec la métaphysique, la morale, le droit, la psychologie, etc., tels sont les problèmes principaux qu'elle étudie.

Problèmes complexes, délicats et, à plusieurs égards, troublants, s'il est vrai, comme le pensait M. Brunetière, que les conclusions, exactes ou non, de l'histoire des religions constituent actuellement, en fait sinon en droit, une des plus fortes « difficultés de croire [1] ». Mais problèmes dont les catholiques instruits, qui en trouvent dans nombre de livres et de revues des solutions inconciliables avec les enseignements de l'Église, ont le devoir de s'enquérir. Problèmes, en tout cas, que de

1. *Discours de combat*, dernière série, Paris, 1907, p. 189-193. Cf. Victor GIRAUD, *Ferdinand Brunetière*, Paris, 1907, p. 26.

la part du clergé il serait puéril de paraître ignorer et périlleux de se refuser plus longtemps à aborder de front, puisque, conformément à une pétition adressée aux Chambres en 1906 par une association fort active et influente, le *Groupe d'études et de propagande rationalistes*, ils feront probablement sous peu l'objet de cours spéciaux, non seulement dans les universités, mais encore dans les lycées et jusque dans les écoles primaires.

En parler ici ne sera donc, à ce qu'il semble, ni déplacé, ni superflu. On se bornera d'ailleurs à discuter, du point de vue de l'apologétique et de la philosophie, au fur et à mesure de leur apparition, les travaux les plus significatifs et, pour une raison ou une autre, les plus importants, relatifs à l'histoire des religions et à la philosophie religieuse.

C'est sous cet aspect qu'on voudrait examiner deux volumes récents, d'inspiration aussi opposée que possible, mais que l'identité de quelques-unes des questions qu'ils traitent invite à rapprocher : *Orpheus*, de M. Salomon Reinach ; *La religion des primitifs*, de Mgr A. Le Roy.

I.

« Ma dernière ambition sera satisfaite, écrivait un jour Renan, si je peux espérer entrer à l'église après ma mort, sous la forme d'un petit volume in-18, relié en maroquin noir, tenu entre les longs doigts effilés d'une main finement gantée[1]. » M. Salomon Reinach aurait-il rêvé pour lui-même, et tandis qu'il est encore bien vivant, de quelque semblable destin? Je ne sais. Mais à voir l'élégante reliure en mouton fauve, dos et plat à l'or, tête dorée, d'*Orpheus*, et le papier de luxe dit « Bible paper » sur lequel il est imprimé, volontiers on le croirait. Ce qui est sûr, c'est que l'érudit philologue a « la prétention et l'espoir de trouver autant de lectrices que de lecteurs », et qu'il « affirme aux mamans qu'elles peuvent donner ce livre à leurs filles, pour peu que la lumière de l'histoire ne les effraie pas[2] ».

L'ouvrage, auquel son auteur souhaite ainsi d'être lu par l'élite des jeunes Françaises studieuses, et qui est dédié non sans un peu d'emphase prudhommesque à la « mémoire de tous les martyrs », contient à

1. *Nouvelles études d'histoire religieuse*, préface, p. xxi.
2. *Orpheus*, préface, p. x.

la fois une histoire générale des religions et une théorie sur les origines de la pensée et de la vie religieuses.

L'histoire des religions est retracée en douze chapitres, dont cinq sont consacrés au christianisme, un au judaïsme et six aux autres religions. La part est donc faite très large au christianisme et au judaïsme. Dans les deux cent cinquante pages où il résume leur histoire, ce n'est rien de moins que « la suite de la Religion », d'Abraham à Pie X et au modernisme, que M. Salomon Reinach, en s'aidant de Voltaire, de M. Loisy, de M. Houtin, de M. Debidour et de quelques autres, a tenté d'exposer. De ces pages je ne dirai rien. Non que je les juge inoffensives. Je suis au contraire persuadé que, malgré « les assertions énormes, parfois risibles[1] », qu'elles renferment, les préjugés et les haines de libre penseur d'estaminet qui s'y étalent, la préoccupation chronique et obsédante de l'affaire Dreyfus dont elles témoignent, elles seront d'une lecture dangereuse pour tous ceux qui n'ont pas de solides connaissances apologétiques, historiques ou exégétiques, c'est-à-dire pour pas mal de gens cependant assez cultivés. Mais pour les réfuter ou les mettre au point un volume entier suffirait à peine.

Il s'en faut que la discussion du système sur l'origine de la religion proposé dans l'*Introduction* en exige autant.

Comment la religion a-t-elle pris naissance? à partir de quelles idées, à la suite de quelles expériences, sous l'action de quels sentiments, de quelles émotions, de quels besoins, de quelles aspirations s'est-elle développée? quelles croyances et quelles pratiques a-t-elle originairement impliquées et imposées? C'est une question qui, depuis la publication de l'*Esquisse d'une philosophie de la religion*, d'Auguste Sabatier, a été souvent et copieusement traitée. Mais les innombrables études qu'elle a suscitées l'ont plutôt obscurcie qu'éclaircie. C'est qu'elle a été presque toujours mal posée.

D'abord, on a omis de marquer qu'il ne s'agit pas de découvrir par quel procédé psychologique un civilisé de race blanche, Anglais, Américain, Allemand ou Français, en possession des données fondamentales de la pensée moderne, arrive à la foi en Dieu, et si c'est par des arguments d'ordre intellectuel, ou par des « raisons, que la raison ne connaît pas », mais de rechercher en quel sens et de quelle manière l'homme des premiers temps de notre espèce, ou, si l'on aime mieux et pour employer une expression du P. Lagrange, l'homme des « généra-

1. *Revue pratique d'apologétique* du 1er avril 1909, p. 49.

tions qui ont précédé l'histoire[1] », a été religieux. Puis, l'on n'a pas voulu ou su comprendre que le problème de l'origine de la religion, tel que l'entendent les historiens rationalistes des religions et qu'effectivement il doit être entendu, n'est pas un problème primaire et inconditionné, mais un problème subordonné et dépendant, dont la solution est commandée 1° par la réponse qu'on apporte au problème de Dieu, et 2°, en supposant qu'on accepte le théisme traditionnel, par l'opinion qu'on professe sur l'état originel de l'homme, et donc sur le dogme de la Révélation primitive.

Juif qui n'admet ni l'inspiration de la Bible, ni même l'existence de Dieu, M. Salomon Reinach est un évolutionniste intégral. Selon lui, en conséquence, l'homme n'est qu'un primate, chez qui, par suite de la supériorité du système nerveux, s'est produit à un certain moment l'épiphénomène de la pensée, et qui, ainsi que toutes choses, est la résultante nécessaire de l'évolution des forces cosmiques, non la libre création d'un impossible Père céleste.

Pareil postulat une fois posé, il est clair qu'on ne saurait assigner à la religion des commencements trop humbles, et qu'on doit tenir pour la plus vraisemblable l'hypothèse qui la fera sortir de ce qu'il y a de plus profond et de plus simple dans l'homme, à savoir les instincts physiologiques. Or, c'est précisément une hypothèse de ce genre qu'exprime sous forme très condensée la définition de la religion donnée par M. Salomon Reinach. La religion, dit-il, est « un ensemble de scrupules qui font obstacle au libre exercice de nos facultés[2] ». Cette définition, dont il avait déjà fourni dans le tome Ier de son ouvrage : *Cultes, mythes et religions*, cette formule à peine différente : « La religion est un ensemble de freins spirituels qui restreignent l'activité et la brutalité de l'homme[3] », offre ceci de caractéristique que, comme celles de Guyau : « La religion est un sociomorphisme universel[4] », et de M. Durkheim : « La religion est un ensemble de croyances obligatoires connexes de pratiques définies qui se rapportent à des objets donnés dans ces croyances[5] », elle « élimine du concept fondamental de la religion, Dieu, les êtres spirituels, l'infini, en un mot tout ce qu'on a l'habitude de

1. *Études sur les religions sémitiques*, 2e édition, p. 3.
2. *Orpheus*, p. 4.
3. *Cultes, mythes et religions*, t. I, Paris, Leroux, 1905, p. 27.
4. *L'irréligion de l'avenir*, 7e édition, introduction, p. III.
5. *De la définition des phénomènes religieux*, dans l'*Année sociologique*, t. II, 1897-1898.

considérer comme l'objet propre du sentiment religieux[1] ». C'en sera assez, pour que d'emblée beaucoup de critiques la qualifient d'absurde. En quoi, selon toute apparence, ils auront tort. Car de ce que la croyance à des puissances invisibles et transcendantes dont l'homme et le monde dépendent est sans conteste l'élément essentiel des religions sur lesquelles l'histoire nous renseigne, il ne suit pas du tout que la même croyance ait fait partie intégrante des notions et des pratiques qui, aux époques préhistoriques, figurèrent la religion. On n'a donc pas le droit d'écarter *a priori* par une fin de non-recevoir préventive la définition de M. Salomon Reinach. On n'est autorisé qu'à vérifier si le système d'où elle est déduite mérite créance.

L'homme est sorti de l'animalité par évolution ; entre le sauvage d'aujourd'hui et l'homme primitif, il y a identité : voilà les deux thèses fondamentales de ce système.

De la première, M. Salomon Reinach conclut que la psychologie de l'homme ne diffère pas de la psychologie de l'animal, et que par conséquent les forces qui meuvent le second meuvent aussi le premier. Or, les animaux n'ont pas seulement des instincts, ils ont encore des *scrupules*, entendez des répugnances invincibles qui les empêchent d'accomplir certains actes. « Les animaux supérieurs, pour ne parler que de ceux-là, écrit M. Salomon Reinach, obéissent au moins à un scrupule, puisque, à de rares exceptions près, ils ne mangent pas leurs petits et ne se mangent pas entre eux. Une espèce de mammifères que ces scrupules n'arrêteraient pas est non seulement impossible à découvrir, mais à concevoir. S'il a existé des animaux dénués du scrupule du sang de l'espèce, ils se sont dévorés entre eux et n'ont pu constituer une espèce[2]. » Animal supérieur et de plus éminemment social, l'homme a donc dû éprouver dès l'origine le scrupule du sang. Mais parce qu'il est en outre un animal capable de concepts abstraits, il a fini un peu plus tôt, un peu plus tard, par penser et, si j'ose dire, par parler son scrupule. De répugnance purement instinctive, celui-ci s'est, par ce mécanisme intellectuel, transformé en précepte, en défense, en interdiction ; et de ce précepte, de cette défense, de cette interdiction, — ici intervient le second principe du système : Entre le sauvage et le primitif il y a identité, — les *tabous* des non-civilisés contemporains sont la reproduction et la continuation.

1. *Orpheus*, p. 4.
2. *Orpheus*, p. 6.

« *Tabou*, en polynésien, signifie, à proprement parler, ce qui est soustrait à l'usage courant : un arbre qu'on ne peut toucher ou abattre est un arbre *tabou*, et l'on parlera du *tabou* d'un arbre pour désigner le scrupule qui arrête l'homme tenté de toucher cet arbre ou de l'abattre[1]. » Ce qui caractérise le *tabou* c'est qu'il n'est pas motivé, et que la peine dont est menacé l'homme qui l'oserait violer n'est pas une peine de l'ordre humain, mais un châtiment mystérieux et extra-naturel, par exemple une mort foudroyante ou la perte subite de la vue. Chez tous les sauvages d'aujourd'hui, mais plus particulièrement chez les tribus australiennes, il existe une multitude de *tabous*. Au dire de M. Salomon Reinach, les prétendus commandements divins, dont la Bible nous a conservé le souvenir, ne sont que des *tabous*. *Tabou* donc, l'ordre intimé à Adam de ne pas manger du fruit de l'arbre de la science du bien et du mal ; *tabou* aussi, la défense de prononcer le nom de Dieu ; *tabou* encore, l'interdiction de toucher l'arche d'alliance ; *tabou* enfin, et le plus ancien, et le plus nécessaire de tous les *tabous*, parce que sans lui la vie sociale n'aurait pu subsister, le précepte du Décalogue : Tu ne tueras pas.

Si l'homme primitif avait conçu l'univers, ainsi que nous le concevons nous-mêmes, comme un ensemble de réalités réparties entre des groupes nettement séparés les uns des autres, et toutes uniformément soumises à l'action invariable des seules lois naturelles, il n'aurait pas fait bénéficier d'autres êtres que ceux de son espèce de la protection du *tabou* du sang. Mais il pensait que les animaux et les végétaux ne formaient avec lui qu'un règne unique où circulait une même vie. Au surplus, comme maintenant encore les sauvages et les enfants, il était animiste, ce qui implique qu'il se représentait, par analogie avec sa propre personne, toutes choses sans exception comme animées ou habitées par des « esprits », par des « doubles », et comme ayant à cause de cela des intentions, des désirs, des passions, des volitions semblables aux nôtres. Il s'imaginait en conséquence qu'il y avait identité de nature entre lui et les êtres, quels qu'ils fussent, qui l'entouraient, et que de véritables liens de famille le rattachaient plus étroitement, à cause d'ancêtres communs, à quelques-uns d'entre eux. Cette croyance, directement dérivée, on le voit, de la conception animiste, a reçu le nom de totémisme, du mot *totem*, qui vient des idiomes que parlent les Indiens de l'Amérique du Nord, et qui signifie premièrement une marque distinctive,

1. *Orpheus*, p. 4.

un emblème, un signe, et secondairement une classe d'êtres tenus pour tutélaires par un clan ou une tribu.

Définir avec rigueur le totémisme est assez difficile. « On peut dire que c'est une sorte de culte rendu aux animaux et aux végétaux considérés comme alliés et apparentés à l'homme[1]. » M. Salomon Reinach, de qui est cette définition, a écrit ailleurs : « On appelle totémisme cette forme primitive de la religion qui consiste, pour une tribu humaine, à se croire liée par un pacte perpétuel à une espèce d'animaux[2]. »

Quoi qu'il en soit, du moment que certains animaux et certains végétaux passèrent pour des parents ou au moins des alliés de l'homme, le *tabou* qui protégeait la vie humaine leur fut appliqué. Il y eut interdiction absolue de les détruire. Et cette interdiction, si l'on en croit M. Salomon Reinach, amena un résultat de la plus haute importance pour le progrès de la civilisation : elle fut le principe de la domestication des animaux et de la culture des plantes utiles.

C'est également par le totémisme que, d'après l'auteur d'*Orpheus*, s'explique dans sa forme initiale, qui est la forme communielle ou théophagique, le rite du sacrifice. Tout animal ou végétal *totem* étant, en effet, sacré, on le regardait par là même comme une source de force et de sainteté. Or, de cette idée à cette autre que le moyen le plus efficace de s'approprier la force du *totem* ou d'entrer en participation de sa sainteté devait consister à se nourrir de lui, le passage était aisé. Le jour où, dans le cerveau du primitif, une logique simpliste unit les deux idées, ce jour-là, le sacrifice fut institué. Seulement, la manducation du *totem* ne garda pas indéfiniment le caractère qu'elle avait au début; elle fut, pour ainsi parler, laïcisée; de religieuse, elle devint simplement alimentaire. « Vivre auprès du *totem*, sous sa protection, dit à ce propos M. Salomon Reinach, est déjà chose salutaire; mais ne pourrait-on pas se fortifier davantage — au cas d'une épidémie par exemple, ou de quelque désastre naturel — en s'assimilant la substance même du *totem*? Ainsi, exceptionnellement d'abord et pour se sanctifier, les hommes d'un clan se permirent de tuer et demanger leur *totem* en cérémonie. Peu à peu, en se multipliant, ces festins religieux devinrent des ripailles; puis, avec les progrès du rationalisme, on oublia la sainteté des animaux et des plantes, pour ne songer qu'à leur utilité[3]. »

1. *Orpheus*, p. 20.
2. *Cultes, mythes et religions*, t. I, p. 92.
3. *Orpheus*, p. 26. M. Salomon Reinach ajoute : « Il est permis de penser que la communion, telle que l'a pratiquée et comprise tout le moyen âge, est une

Que l'humanité primitive ait été, aussi bien qu'animiste, totémiste, M. Salomon Reinach l'infère, d'une part, du totémisme des sauvages actuels de l'Amérique du Nord, de l'Australie et de l'Afrique équatoriale, de l'autre, des survivances totémiques, telles que la zoolâtrie et la dendrolâtrie, dont la trace, reconnaissable dans toutes les religions de l'antiquité, l'est plus spécialement dans les cultes de l'Égypte, de la Syrie, de la Grèce et de l'Italie. Quant à savoir si le totémisme a exercé sur l'évolution de la religion une influence plus grande que les *tabous* et l'animisme, cela a sans doute paru impossible à M. Salomon Reinach, car il ne s'est pas prononcé là-dessus. Ce point, d'ailleurs, n'importe guère. Le capital de la théorie qu'il a construite, et dont il a emprunté les éléments, il le reconnaît, à Tylor, à W. Robertson Smith, à J. G. Frazer, à F. B. Jevons[1], c'est que les tabous, le totémisme et l'animisme sont les trois facteurs essentiels, dont l'action convergente a produit la religion. Celle-ci, dans sa forme première, a donc été un système de *tabous* et de *totems*, ou, si l'on préfère, un système de *tabous* sociaux, crées par des scrupules, et, en raison des croyances animistes des primitifs et de l'imprécision de leurs idées sur la séparation des règnes, étendus des hommes aux animaux et aux végétaux.

Telle est en substance l'hypothèse de M. Salomon Reinach sur l'origine de la religion. L'ingéniosité, à coup sûr, n'y manque pas, ni même, pour certains détails secondaires, des vues partiellement justes. Elle est néanmoins inacceptable.

La raison première et décisive en est qu'elle a pour fondement le monisme évolutionniste. Démontrer une fois de plus le caractère irrationnel de celui-ci serait, à cette place et en l'occurrence, parfaitement inutile. Je me contenterai donc de noter de nouveau, parce que le point est d'importance, que dans la question des origines de la religion comme dans celle de la valeur du christianisme toute discussion de fond est vaine, qui prétend faire abstraction du problème métaphysique. Il n'est

survivance de cette superstition infiniment ancienne, qui consiste à se fortifier et à se sanctifier par la manducation d'un être divin. Si le christianisme primitif, avec ses pratiques de théophagie, a si rapidement conquis l'Europe, c'est que cette idée de la manducation du dieu n'était pas nouvelle et ne faisait que revêtir d'une forme moins grossière un des instincts religieux les plus profonds de l'humanité. » Rien de plus faux, on le comprend de reste, que cette adaptation naturaliste, tout à fait imprévue, des « considérations » de Gerbet sur le « dogme générateur de la piété catholique »; mais rien aussi de plus capable de faire illusion à des esprits insuffisamment avertis.

1. *Cultes, mythes et religions*, t. I, p. v.

pas douteux, en effet, que c'est précisément parce qu'ils sont évolutionnistes que M. Salomon Reinach et M. Durkheim, pour n'en pas citer d'autres, ont expliqué de la manière que l'on sait la genèse du phénomène religieux. Entre évolutionnistes et théistes, il n'existe donc pas de terrain de rencontre. Est-ce à dire que l'apologiste peut se dispenser de faire état des systèmes dont le monisme évolutionniste est la pierre angulaire? Absolument parlant, oui. Mais cette façon de résoudre la controverse par la question préalable serait vraiment trop sommaire. Mieux vaut examiner dans le détail les théories proposées, et prouver, si on le peut, que même à ne les critiquer que du point de vue de l'anthropologie, de la psychologie et de l'histoire, elles sont des synthèses en grande partie arbitraires et plutôt contraires que conformes aux faits.

Arbitraire, par exemple, et au premier chef, est la thèse de l'identité du sauvage et du primitif. Thèse au demeurant très peu neuve, car les anthropologistes du dix-neuvième siècle, sans parler des « philosophes » du dix-huitième, l'ont presque tous admise. « Considérer les races inférieures actuelles comme des survivances, comme des types préhistoriques ayant persisté à travers les âges et s'étant arrêtés à des degrés divers de l'échelle du progrès, c'est là une vue féconde en étroite corrélation avec la méthode évolutionniste[1]. » Ainsi s'exprimait il y a vingt ans le Dr Letourneau. M. Salomon Reinach ne soutient pas autre chose quand il assure que, pour reconstituer la religion de « l'homme antérieur à toute histoire », il faut consulter « la psychologie des sauvages actuels[2] » et étudier leurs institutions religieuses. Car « le sauvage d'aujourd'hui ressemble, dit-il, à un banc de calcaire qui affleurerait dans un pays d'alluvions; en creusant à une profondeur suffisante sous les sables vous retrouverez ce même calcaire; de même, en fouillant dans les profondeurs de l'histoire des peuples civilisés, vous retrouverez, trois, quatre, cinq mille ans avant Jésus-Christ, la manière de penser de notre sauvage[3]. »

Contre cette thèse, les apologistes, depuis Joseph de Maistre[4] et à son exemple, encore que pour des raisons un peu différentes, ont toujours protesté. Avec plus ou moins de bonheur, ils se sont efforcés d'établir

1. Dr Letourneau, *L'évolution du mariage et de la famille*, Paris, 1888, p. 426.
2. *Cultes, mythes et religions*, t. I, p. 1.
3. *Ibid.*, p. 100.
4. *Les soirées de Saint-Pétersbourg*, 2e entretien.

que les sauvages contemporains sont des « dégradés » et non des « arriérés[1] ». Mais il y a toujours lieu de craindre que leur démonstration ne soit prédéterminée par le souci de défendre plus aisément le dogme de la félicité primitive d'Adam et d'Ève.

Ce n'est assurément pas à cette préoccupation théologique que M. André Lalande, l'éminent collaborateur de la *Revue philosophique*, a jamais pu obéir. Or, lui aussi rejette le postulat de l'identité du sauvage et du primitif. Dans son livre : *La dissolution opposée à l'évolution dans les sciences physiques et morales*, il prouve, en effet, 1° qu'en vertu même des lois de l'évolution, il n'est pas vraisemblable qu'il existe de nos jours un seul groupement humain, qui, ayant résisté à toutes les influences modificatrices du milieu physique et social, soit resté fixé dans l'état où il se trouvait à l'origine; 2° que, par le fait que le progrès n'a rien de constant, les sauvages peuvent être tout aussi bien des dégénérés que des primitifs[2].

M. George Foucart partage complètement l'avis de M. André Lalande. « Il est impossible d'admettre, dit-il, qu'une peuplade quelconque soit demeurée stationnaire pendant des milliers d'années, et soit restée dans l'état primitif, comme une espèce animale. Les sauvages seront plus justement considérés comme des pseudo-primitifs, des peuples atrophiés ou dégénérés. » Et il ajoute : « Cette conception du primitif pour ainsi dire pétrifié dans les sauvages de nos jours a bien l'air d'une abstraction chimérique, pareille à celle du citoyen type, qu'avaient imaginée les penseurs du dix-huitième siècle. Tout d'abord, il faudrait admettre que les non-civilisés n'ont jamais changé de place, et qu'ils n'ont subi aucun contact d'autres peuples. Or, partout où l'histoire projette quelques lueurs sur ces primitifs supposés, on peut reconnaître les traces d'une influence étrangère, pacifique ou violente, ou bien constater des phénomènes de régression[3]. »

Pour prévenir une méprise possible, il convient d'ailleurs d'observer que ni M. Lalande ni M. Foucart n'ont songé à réfuter la théorie de la descendance animale de l'homme. Dans leur intention et en réalité, leur argumentation ne tend qu'à dévoiler la fausseté de la « méthode de paléontologie sociale » d'une certaine école anthropologique. Mais cela suffit pour ruiner toutes les spéculations sur lesquelles M. Salomon

1. J. Guibert, *Les origines*, 4e édition, p. 371 et suiv.
2. *La dissolution opposée à l'évolution*, Paris, 1899, p. 259 et suiv.
3. *La méthode comparative dans l'histoire des religions*, p. 24.

Reinach a édifié son système. Car c'est à l'aide de cette méthode, on s'en souvient, qu'empruntant aux Australiens la notion du *tabou* et aux Indiens de l'Amérique du Nord celle du *totem*, il est arrivé à définir la religion un ensemble de *tabous* et de *totems*.

Sur sa manière d'utiliser ces deux mystérieuses institutions, il y aurait au surplus beaucoup à dire. Quoi de moins fondé, par exemple, que la distinction entre les instincts et les *scrupules* des animaux, et pourquoi la poser sinon pour trouver le moyen d'assigner aux *tabous* une origine purement physiologique? De quel droit d'autre part transformer en *tabous* toutes les prescriptions morales et religieuses? Et comment s'imaginer qu'avoir désigné par un mot polynésien ce que jusqu'ici on nommait lois, préceptes, règlements, prohibitions, coutumes, équivaut à avoir expliqué, si rudimentaires qu'on les suppose, les formes d'organisation sociale et religieuse qu'adoptèrent les plus lointains ancêtres de l'humanité actuelle?

Pour le totémisme, tout le monde à peu près — on l'a bien vu à Oxford, en septembre dernier, au Congrès d'histoire des religions — s'accorde à reconnaître qu'il n'a pas constitué la religion primitive. Plus que personne, M. Toutain a contribué à lui faire perdre la faveur dont il a joui quelques années. Le savant directeur de l'École des Hautes-Études a, en effet, prouvé avec la plus rare vigueur et une parfaite clarté que le totémisme tel que le comprend en particulier M. Salomon Reinach repose sur les trois postulats indémontrés et indémontrables que voici : « L'organisation en clans totémiques est une forme sociale nécessairement antérieure, dans l'évolution de l'humanité, aux formes sociales qui caractérisaient les peuples de l'antiquité classique. » — « Tous les peuples, dans tous les pays du globe, ont passé par le totémisme. » — « Le totémisme est un système social et religieux dont les caractères essentiels sont parfaitement connus[1]. »

Reste un dernier facteur de la genèse des religions, la conception animiste. Pour établir qu'elle dominait l'esprit du primitif, M. Salomon Reinach a recours à la psychologie des enfants et à celle des sauvages. Mais ni l'une ni l'autre ne rendent le témoignage qu'il leur demande. Quoi qu'il en dise, en effet, les enfants ne projettent pas au dehors « l'intelligence obscure qui s'agite en eux », et ne dotent pas « les êtres et les objets qui les entourent d'une vie et de sentiments semblables aux

1. *Études de mythologie et d'histoire des religions antiques*, pp. 68 et suiv.

leurs [1] ». Ils ne sont nullement dupes, et M. Durkheim le remarquait il n'y a pas longtemps, des confusions que, sous l'influence de la colère ou du « besoin de jouer, si intense » chez eux, ils paraissent faire entre l'animé et l'inanimé [2].

Non plus que les enfants, les sauvages ne sont animistes. Ou s'ils le sont, ils le sont dans un sens tout différent de celui qu'imagine M. Salomon Reinach. C'est un des points que dans son livre : *La religion des primitifs*, Mgr Le Roy a le mieux mis en lumière.

(*A suivre.*) Eugène Franon.

1. *Cultes, mythes et religions*, t. I, pp. I-II.
2. *Examen critique des systèmes classiques sur l'origine de la pensée religieuse*, dans la *Revue philosophique* de janvier 1909, p. 23.

NOTES ET CRITIQUES

Georges Pellissier, *Voltaire philosophe,* Paris, Colin, 1909.

Il est juste de célébrer l'héroïsme partout où on le rencontre ; un professeur de l'Université, M. Pellissier, vient de donner à ses contemporains un bel exemple d'énergie et de persévérance en absorbant les soixante-dix volumes de l'œuvre de Voltaire. Si vous voulez bien considérer qu'il n'y a probablement pas cent Français qui connaissent le théâtre entier de l'auteur de *Zaïre*, et qu'on ne pourrait certainement trouver, sur la surface du globe, cent êtres vivants qui aient lu le poème de *la Henriade*, vous conviendrez que ce n'est pas un mince mérite d'avoir conçu et accompli ce courageux dessein.

De ce commerce avec l'illustre écrivain est né un livre, intitulé *Voltaire philosophe*, qui doit nous convaincre que Voltaire « résume en soi la philosophie de son temps ». Et je suis prêt à le reconnaître, mais il faut en conclure que rien n'est plus pauvre, plus vide et plus misérable, que la « philosophie » de notre dix-huitième siècle.

On est tenté de se demander pourquoi l'on essaie de ressusciter cet oublié qui semblait bien mort. A part M. Homais, dont il est l'idole, et Gavroche, dont il est le type, le « patriarche de Ferney » n'est guère plus apprécié que par ses *Contes*, où l'on cherche toute autre chose qu'une occasion de penser, et par sa volumineuse et haineuse *Correspondance*, où les historiens et les lettrés découvrent des informations et des documents.

Pendant la Restauration, les « libéraux » fouillaient cette énorme compilation, si disparate et si bigarrée, pour y découvrir des armes contre le Trône et l'Autel ; mais aujourd'hui, dans leur liesse d'avoir renversé le Trône et l'Autel, les libres-penseurs ont témoigné quelque ingratitude à leur grand homme. M. Pellissier a voulu réagir contre cette indifférence, et il examine les idées de Voltaire sur la métaphysique et la physique, la religion, la morale et la politique.

Très curieux et très ouvert, l'auteur de *l'Essai sur les mœurs* avait parcouru les systèmes de ses devanciers; il les juge sans indulgence : Platon est, parmi les sophistes, « le plus inintelligible et le plus indigne d'être entendu »; la métaphysique d'Aristote est « un amphigourique jargon, un galimatias fallacieux et vide »; quant à Descartes, « ce romancier hardi dupa longtemps les sots ». Malebranche « eut des conversations avec le Verbe et devint tout à fait fou ». Leibniz était « un charlatan et le Gascon de l'Allemagne ».

Lui-même, que pense-t-il au juste du monde, de l'âme et de Dieu? Nous ne connaissons de l'univers que les impressions qu'il fait sur nos sens, rien n'empêche que la matière ne soit capable de penser; les méchants sont prédestinés au mal et au châtiment. Il est admis que Voltaire a toujours affirmé l'existence de Dieu. Le déisme lui paraissait, en effet, la sauvegarde nécessaire de la morale, un très efficace moyen de police pour prévenir les meurtres ou les vols et réprimer l'insolence des laquais. Cependant, au roi Frédéric il écrivait : « Je me range à l'opinion de l'existence de l'Être suprême comme la plus vraisemblable et la plus probable. » Une certitude trop absolue aurait déplu, sans doute, à ce brigand génial et couronné, auquel il faisait si volontiers et si platement la cour.

On était persuadé jusqu'ici que « personne n'a été plus foncièrement irréligieux » que Voltaire. Ce jugement est dû à M. Lanson, qui n'est point suspect de complaisance ou de tendresse pour le christianisme. « Mais, répond M. Pellissier, dire que Voltaire est irréligieux, c'est confondre la religion avec la superstition. » Or, on ne peut douter, et au besoin on apprendrait dans ce livre que la superstition c'est le catholicisme, que Voltaire appelait « *l'Infâme* ». Il répondit un jour au lieutenant de police qui lui disait : « Vous avez beau faire, jeune homme, vous ne détruirez pas le catholicisme. » — « C'est ce que nous verrons. » C'était donc bien le dessein de sa jeunesse qu'il a poursuivi avec acharnement pendant toute sa vie.

Tous les dogmes révélés par Jésus et proposés à notre croyance par l'Eglise, il les a furieusement combattus : la sainte Trinité, la personne divine du Sauveur, l'Eucharistie, les Sacrements, ont été l'objet de ses sarcasmes et de ses fureurs.

Mais ce qui le rend particulièrement odieux, c'est sa persévérante hypocrisie. On a condamné, avec raison, son anonymat perpétuel et son pseudonymat obstiné. Il publiait sans les signer ou sous des noms d'emprunt ouvrages, pamphlets et libelles, protestant avec indignation contre

ceux qui les lui attribuaient, les injuriant, les menaçant comme un forcené. Pour détourner les soupçons, il écrivait au Pape des lettres obséquieuses, allait à la messe, communiait, exhortait les gens de sa maison à s'approcher de la sainte Table. « Vous me demandez pourquoi j'ai chez moi un Jésuite ; je voudrais en avoir deux, et si l'on me fâche, je me ferai communier par eux plusieurs fois par jour ». C'est ainsi qu'il plaisante *agréablement* avec le comte d'A ntal ; il s'est fait recevoir membre du tiers-ordre de Saint-François : « vous êtes cardinal, écrit-il à Bernis, je suis capucin. Le général qui est à Rome m'en a envoyé la patente... Je me fais faire une robe de capucin assez jolie. » M. Pellissier nous assure que « ses attaques mêmes contre le catholicisme l'obligeaient à prendre ses précautions ». L'excuse vous paraît-elle suffisante pour justifier les révoltantes bouffonneries de ce malhonnête homme ?

Il savait très bien qu'il mentait lorsqu'il accusait le christianisme d'être absurde, immoral, avilissant et cruel, puisque lui-même, à plusieurs reprises, l'a vengé de ces perfides attaques.

Cette religion qu'il veut détruire, il prétend la remplacer par la morale, et voici quelques-uns des conseils de ce moraliste : « Il faut mentir comme un diable, non pas timidement, non pas pour un temps, mais hardiment et toujours... Mentez, mes amis, mentez. »(Lettre à Thiériot.) — « Levons-nous en disant : Que ferai-je aujourd'hui pour me procurer de la santé et de l'amusement ? C'est à quoi tout se réduit à l'âge où nous sommes. » Il aura bientôt soixante-dix ans lorsqu'il formule pour la marquise du Deffand ces graves pensées de vieillard !

Ses maximes sociales ne valaient guère mieux. M. Pellissier le voudrait transformer en apôtre de la liberté, de l'égalité et de la fraternité, en ami du peuple, en démocrate. Cet aristocrate ne serait le premier ni le dernier qui eût allié les préjugés de caste les plus invétérés, la morgue la plus hautaine, à l'étalage des principes proclamés avec emphase. Le seigneur de Ferney est un modèle à cet égard : les pleurs de la vraie souffrance l'attendrissent peu ; mais l'ambition de jouer un rôle, d'être loué pour sa bienfaisance voyante et bruyante, le pousse à de retentissantes plaidoiries. Il est bien avéré que son mépris pour « la canaille » égale son indifférence pour sa patrie.

N'oublions pas qu'il fit de Jeanne d'Arc, non une inspirée, mais « une malheureuse idiote ». On se souvient de quelle manière il a essayé de salir ignominieusement la pure et vaillante héroïne en des vers abominables qu'il écrivit au roi de Prusse pour le féliciter de ses victoires

contre la France ; il est aussi anti-Français et antipatriote qu'il est antichrétien.

Cependant, il veut une religion pour le peuple : « Il faut abandonner *l'Infâme*, comme de raison, aux cordonniers, aux laquais et aux servantes, qu'on n'a jamais prétendu éclairer, c'est le propre des apôtres. » A ces textes si connus, que je ne reproduis qu'en m'excusant et parce que M. Pellissier affecte de les tenir pour négligeables, le panégyriste de Voltaire oppose d'autres citations qui disent précisément le contraire.

Qu'est-ce que cela prouve ?

Que personne ne s'est contredit si copieusement et si audacieusement. N'essayez pas de soutenir que ces contradictions expriment les progrès ou les variations de sa pensée, indiquent les impressions diverses que produisaient sur lui les aspects des choses. Leur cause principale est l'intérêt, car le langage de cet impudent sophiste change avec le but qu'il se propose et les interlocuteurs auxquels il s'adresse. C'est, avec les innombrables répétitions, le trait dominant de son œuvre.

« Voltaire, dit un des maîtres de l'histoire littéraire de notre pays, est simplement un homme instruit, se tenant au courant, bien renseigné, qui réfléchissait très vite, qui a vécu longtemps et qui écrivait deux pages par jour, ce qui est beau, mais non stupéfiant. » Ajoutons à l'appréciation d'E. Faguet, le prodigieux esprit si souple et si vif que tout le monde lui reconnaît, le style admirable de clarté dont il revêtait les questions les plus compliquées et même un bon sens naturel qu'il n'est pas toujours parvenu à étouffer sous les tumultueuses passions dont son cœur était le foyer. — Etait-il philosophe ? « Il ne possédait ni la faculté métaphysique, ni l'invention scientifique, ni le sens mystique. » Cette phrase de M. Pellissier est parfaite ; nous nous garderions d'y rien changer. Elle répond à merveille à la question posée.

Un philosophe est un homme pour lequel les choses matérielles sont les signes des réalités invisibles, qui contemple l'univers comme un symbole, qui est passionné pour les idées, attiré, séduit, enivré par elles, qui vit dans le monde spirituel et s'y enfonce avec délices, qui essaie de trouver les formules larges et hautes pour traduire sa conception de l'existence, de la pensée, de l'action, de les déduire les unes des autres, de les unir harmonieusement. Voltaire ne possède aucune de ces qualités. Lorsqu'il défend une vérité, il ne sait présenter que des preuves vulgaires et communes ; lorsqu'il l'attaque, c'est par des arguments superficiels ou puérils. Il est aussi incapable de profondeur que de sincérité.

S'il représente avec éclat quelques-uns des dons les plus brillants de l'esprit français, il incarne tous nos défauts et presque tous les vices de l'espèce humaine. Sa renommée, ses succès, son influence, disons, si l'on y tient, son génie, ne l'empêcheront pas de garder cette flétrissure que lui a infligée pour toujours J. de Maistre : « Il est le dernier des hommes par le cœur. »

L. MAISONNEUVE.

Correspondance de Bossuet, nouvelle édition augmentée de lettres inédites et publiées avec des notes et appendices, sous le patronage de l'Académie française, par CH. URBAIN et E. LÉVESQUE. Tome premier (1651-1676). *Collection des grands Ecrivains de la France*, Paris, Hachette, 1909, in-8° de VII-520 pages.

Tous les amis de Bossuet — et ils sont nombreux parmi nous — seront heureux d'apprendre la publication de sa correspondance dans la *Collection des grands Ecrivains de la France*. Il y a là déjà une garantie du soin qui présidera à son exécution et de la valeur des éditeurs à qui elle sera confiée. Ceux dont on vient lire les noms n'ont plus à faire leurs preuves. M. Ch. Urbain a depuis fort longtemps fait sa province spéciale de cette période du dix-septième siècle dont Bossuet est le centre. Les lecteurs de la *Revue d'histoire littéraire de la France* en savent quelque chose et ceux de la *Revue Bossuet* n'ont pas besoin qu'on leur apprenne en quelle étroite familiarité avec l'évêque de Meaux vit, depuis des années, M. E. Lévesque, le savant et obligeant bibliothécaire de Saint-Sulpice. Les lecteurs de notre *Bulletin* ont même eu, d'ailleurs, quelque occasion de s'en apercevoir. Nul doute que Bossuet ne lui doive bientôt autant que Fénelon à son ancien confrère, M. Gosselin, de si méritante mémoire.

Ce premier volume contient plus que des promesses, il apporte des résultats sérieux et tangibles, c'est-à-dire des progrès sensibles sur toutes les éditions précédentes qui nous ont donné tout ce qu'elles connaissaient de la correspondance de Bossuet. En veut-on une idée précise? Sur les cent quarante-quatre lettres que contient le présent volume de MM. U. et L., la moitié est absente de l'édition de Lachat, la plus complète pourtant de ces éditions antérieures. Et même, pour quatre-vingt-quinze lettres déjà publiées, il a été possible aux nouveaux éditeurs de retrouver les originaux, et ils ont pu souvent combler les lacunes et

corriger les fautes échappées, à peu près dans toutes les lettres, à leurs devanciers.

Ce qui ajoute singulièrement du prix à ces textes retrouvés ou améliorés, ce sont encore les éclaircissements dont ils les ont accompagnés. Une courte introduction nous donne l'histoire de la correspondance de Bossuet et de sa publication; elle venge une fois de plus dom Déforis des injustes attaques qui lui furent prodiguées par les éditeurs antérieurs. Puis viennent, au bas des pages, toutes les explications historiques ou littéraires propres à dissiper les moindres obscurités du texte; cette annotation sobre et savante fait le plus grand honneur aux éditeurs. Ils y ajoutent, du reste, soit dans le corps du volume, soit en appendice, toutes les lettres connues qui provoquèrent ou suivirent celles de Bossuet ou les divers documents qui sont de nature à en expliquer les particularités de quelque importance.

Toutes les lettres ont été rangées ici dans l'ordre chronologique : elles permettent de suivre Bossuet jusque vers le milieu de son préceptorat du dauphin. Si elles ajoutent peu à ce que nous savions de l'archidiacre de Metz, de l'auxiliaire de saint Vincent de Paul dans la mission de ses prêtres en cette ville, du controversiste zélé et sage, tout occupé de l'idée d'une réunion ou conversion pacifique des protestants, elles nous font, en revanche, mieux connaître et parfois même nous révèlent en leur auteur le prêtre qui sait, avec tous les ménagements, mais sans aucune regrettable complaisance, dire à Louis XIV la vérité, toute la vérité, sur ses devoirs d'époux et de chrétien; le directeur prudent et délicat, expert en l'art de guider les consciences dans les sentiers de la vertu solide et durable; le précepteur dévoué, souple et ingénieux plus qu'on ne l'a dit, animé même de cette discrète dose d'optimisme si propre à stimuler et soutenir les efforts de l'éducateur. Ainsi, la figure de Bossuet s'éclaire ici de nouveaux reflets; ce n'est donc pas pour lui qu'on a à redouter les indiscrétions de la postérité ou l'épreuve de nouvelles révélations. Il est bien de ceux qui gagnent chaque jour à être mieux connus. Les éditeurs de ses lettres ont, une fois de plus, mis cette vérité en un jour éclatant, alors que leur seule préoccupation a été de nous montrer Bossuet tel qu'il apparaît dans la sincérité et l'intimité de ses épanchements quotidiens. A. DEGERT.

Edouard CLUNET, *Les associations au point de vue historique et juridique* (tome I). Paris, Marchal et Billard, 1909.

On a dit que le vingtième siècle sera le siècle de l'association, que l'effort individuel ne suffit pas aux tâches de plus en plus complexes de la vie moderne et que le groupement des énergies particulières en ce faisceau qui s'appelle l'association est, dans tous les domaines, la condition nécessaire de l'action efficace. Cette idée fort juste suffit à marquer tout l'intérêt, théorique et pratique à la fois, qui s'attache à un livre tel que celui de M. Clunet.

L'auteur examine d'abord l'état du droit commun associationnel avant la loi du 1er juillet 1901, et comme, durant cette période, les associations qui ont montré, en fait, le plus d'activité sont celles d'agrément et de divertissement, M. C. leur réserve une très large part dans son ouvrage : plus de deux cents pages y sont consacrées aux cercles et aux clubs. L'autre étudie notamment le régime civil de ces associations et indique les constructions juridiques édifiées par les tribunaux, en particulier la fameuse théorie de la *société de fait*, constructions qui conservent encore toute leur valeur et qui, vraisemblablement, serviront à résoudre bien des difficultés pour lesquelles la loi de 1901 n'apporte aucun nouveau principe de solution.

Après avoir ainsi dégagé du passé ce qui peut encore servir dans le présent, M. C. aborde la loi du 1er juillet 1901. Et voici dans quel esprit : « Une fiction s'est présentée à notre esprit, nous dit M. C. On pouvait s'imaginer un législateur saisi du projet de loi gouvernemental sur le contrat d'association, qui aurait éprouvé l'impérieux désir d'approfondir cette matière de l'association, si considérable par la multiplicité des sujets auxquels elle confine, et si intimement liée à l'évolution économique et politique de la société... Nous avions devant nous le temps et l'indépendance. Nous avons donc procédé comme aurait pu le faire... un parlementaire qui aurait joui des mêmes avantages. »

La première question qui devait se poser est celle de l'origine des personnes morales. Ici, l'auteur s'est trouvé en face de diverses opinions qu'il a classées sous trois rubriques : théorie de la fiction légale, théorie de la réalité et théorie de la fiction doctrinale. Quelques théories secondaires, qui auraient dû être relevées dans un ouvrage didactique, — et l'ouvrage de M. C. n'a pas ce caractère, — ont été volontairement

laissées de côté ; une critique attentive permet, d'ailleurs, de les faire rentrer dans l'une des trois grandes divisions qu'adopte l'auteur.

M. C., nous l'avons constaté avec un réel plaisir, ne cache pas ses sympathies pour la théorie de la réalité, d'après laquelle la personnalité morale apparaît comme une entité organique et vivante. Il est incontestable que lorsque une association, un établissement, fonctionnent normalement pendant un certain temps, ils prennent aux yeux de tous une personnalité de fait. Ils ont un local, un mobilier, un budget, un personnel, un esprit spécial. Ils n'ont pas de personnalité physique, mais leur personnalité n'est pas fictive, comme le veulent MM. de Vareilles, Sommières, Barthélemy, Planiol et d'autres, c'est une personnalité sociale dont l'Etat doit simplement dresser l'acte de naissance. Ainsi, de même que tout homme né vivant et viable est, par le fait même, sujet de droits, de même tout groupement corporatif, ayant cette vie dont nous venons de rappeler les caractères et des garanties de vie, doit, par ce fait même, jouir d'une personnalité morale pour la développer suivant sa nature et suivant son but.

Mais les jurisconsultes, dont les controverses sont actuellement si actives et parfois même passionnées, déclarent eux-mêmes rouvrir la vieille dispute scolastique des *universaux*. Aussi, M. C. nous transporte-t-il au treizième siècle, en pleine querelle du réalisme et du nominalisme. Le treizième siècle, « le grand siècle français, dans tous les domaines et notamment dans celui de l'association », nous ramène aisément, d'ailleurs, au vingtième, où les vieilles formes des associations du moyen âge reparaissent, mais rajeunis. Ces modalités, M. C. les observe dans les institutions ecclésiastiques, séculières et régulières, dans les institutions laïques, telles que les communes et les corporations, dans les confréries enfin et dans les innombrables associations religieuses qui ont si longtemps joué un rôle considérable auprès des associations professionnelles.

Et M. Clunet termine son premier volume par cette déclaration libérale, qu'il nous plaît grandement de noter, au sujet de la législation spéciale imposée en 1901 aux congrégations religieuses : les articles 13 à 18 de la loi, dit-il, « ont ajouté une loi d'exception à une loi de liberté. Ils font tache dans cette charte d'affranchissement. L'expérience faite et l'évolution historique de la communauté française enseignent à notre législateur que son œuvre doit être amendée dans le sens de la liberté. Un droit exceptionnel fondé sur la nature des concepts religieux et sur la façon dont leurs adeptes s'en inspirent pour organiser leur

existence morale et matérielle, est un anachronisme dans une association nationale radicalement laïque et rationaliste comme la nôtre... Il semble que l'avenir appartienne à un droit commun, uniforme et large, sous l'empire duquel toutes les associations, quels que soient leur objet, leur foi ou leur idéal, pourront se constituer, agir, posséder, s'opposer les unes aux autres, se contre-balancer, sous le contrôle du gouvernement ramené à sa fonction de suprême régulateur de l'équilibre social ».

Si l'on en peut juger par cette première partie, l'ouvrage de M. C. sera une véritable encyclopédie sur les associations ; à notre connaissance, rien n'aura paru d'aussi complet sur cette matière. Les références bibliographiques sont extrêmement nombreuses, les juristes qui voudront étudier le fait associationnel ou la législation positive y trouveront d'inestimables ressources. Le livre de M. C. a même, en quelque façon, le défaut de ses qualités ; l'abondance des notes et des références, qui occupent, en maints endroits, plus de la moitié des pages, rend la lecture fort intéressante, mais dissipe quelque peu l'attention du lecteur. De plus, dans ses notes, M. C. touche à tant de sujets divers qu'il n'est pas étonnant que nous ne puissions souscrire à tous les jugements ou appréciations qu'elles contiennent ; c'est ainsi que nous porterions un jugement plus sévère que le sien sur Etienne Dolet (p. 401, s.)

Mais cette légère critique ne nous empêche pas de reconnaître la haute valeur du traité de M. Clunet, qui, désormais, devra être utilisé par tous ceux qui s'intéressent à la législation des associations ou plus généralement au droit spécial des personnes civiles.

Lucien Crouzil.

F. de Vallaveille. *De la condition du prêtre dans l'église après les lois de séparation.* Paris, Gabalda, 1908.

Dans cet ouvrage, M. de V. traite de la propriété des édifices cultuels sous le régime de séparation, de la servitude d'usage. — nous préférerions dire d'*occupation*, — établie sur ces édifices au profit des fidèles et des ministres du culte en communion avec leur évêque, des conséquences de ce droit d'occupation en ce qui concerne la police de l'église, les quêtes, la liberté de la chaire, les dettes, les impôts, les assurances, etc... Sur ces divers points, M. de V. donne des solutions nettes, précises, justifiées par des discussions sérieuses et basées sur une documentation abondante. On peut cependant reprocher à l'auteur un léger défaut de méthode puisqu'il traite, par exemple, des quêtes à domicile

et des cérémonies extérieures du culte, sous ce titre : *Conséquences du droit d'usage de l'église*. Evidemment, ces matières étaient hors de son sujet. Par contre, M. de V. ne parle pas des réunions politiques dans les églises et de la limitation du droit des curés pour la fixation des heures des catéchismes (art. 26 et 30 de la loi du 11 décembre 1905), il n'examine pas non plus les questions relatives à l'affichage, soit à l'intérieur, soit à l'extérieur des églises, au pavoisement et à la décoration des édifices cultuels. Tout ceci cependant se rattache assez intimement au droit d'occupation que gardent les curés et les fidèles sur les anciennes églises concordataires. L. Crouzil.

Un ami de Caulet : *Jean du Ferrier*, d'après ses Mémoires intimes, analysés par Georges Doublet. Toulouse, librairie Ed. Privat, 1906; in-8° de 181 pages.

Dans l'entourage de M. Olier et de saint Vincent de Paul, qui fut l'un des foyers les plus actifs de la réforme catholique au dix-septième siècle, on voit apparaître de temps à autre, à un rang secondaire, mais en assez bonne place, leur collègue et ami Jean du Ferrier. Ce prêtre, originaire de Toulouse, fut successivement compagnon de M. Olier, missionnaire en province, supérieur, à Paris, de la communauté de Saint-Sulpice, puis tour à tour vicaire général des évêques de Rodez, d'Albi et de Narbonne, jusqu'au jour où il finit par se faire exiler en Champagne et mourir à la Bastille en 1685. Tout dévoué d'abord à la réforme catholique, il avait versé dans le jansénisme, était sorti de Saint-Sulpice et s'était attaché à l'évêque de Pamiers, le fameux Caulet, dont il devint le compagnon d'armes dans sa lutte contre la régale et aussi le compagnon de disgrâce, puisque son exil et son incarcération lui vinrent de son attachement au prélat antirégaliste. C'est même par Caulet que M. G. Doublet, qui s'est fait l'historien du célèbre évêque appaméen, a été amené à Jean du Ferrier et à ses Mémoires.

Car du Ferrier avait eu la bonne idée d'écrire ses Mémoires; c'est du moins ainsi qu'*a priori* on est tenté de s'exprimer sur la foi de ce mot et des espérances qu'il éveille quand il s'agit d'un prêtre mêlé aux plus curieux épisodes de l'histoire religieuse de notre dix-septième siècle. En réalité, en écrivant ses *Mémoires*, à la demande de Louis Fouquet, l'évêque janséniste d'Agde, Jean du Ferrier a surtout voulu « servir les grands-vicaires et non pas divertir celui qui les lira par curiosité ». Ces préoccupations d'ordre si spécial n'expliquent que trop la place qui est

faite ici au récit de certains désordres contre lesquels il eut à sévir en qualité de vicaire général. Ce sont ces pages beaucoup trop nombreuses et d'un réalisme d'expression parfois excessif qui ont détourné sans doute les éditeurs de ces Mémoires restés inédits en dépit des cinq ou six copies qu'en signale M. Doublet, qui paraît, du reste, avoir ignoré celle de la Bibliothèque de Toulouse. Aussi bien, déclare M. Doublet lui-même, « son récit est diffus; ce n'est pas une autobiographie suivie. Ici, du Ferrier revient sur des choses dont il a déjà parlé; là, il parle brièvement de faits sur lesquels il reviendra avec plus de développements. Parfois, il date : le plus souvent on ne sait en quelle année se place ce dont il est question. Ces Mémoires sont un mélange continuel, souvent fastidieux, de souvenirs personnels et de conseils généraux Sans cesse il insiste avec une modestie qui lasse sur son peu de valeur comme homme et comme prêtre. L'érudition déborde. Les citations d'auteurs religieux se succèdent parfois avec une richesse qui déconcerte. Le lecteur s'attendait surtout à des souvenirs personnels et il rencontre une surabondance de verbiage qui rappelle que du Ferrier a lu Rabelais dans sa jeunesse ». Ces défauts n'ont effrayé M. Doublet qu'à demi. Il ne nous donne pas ces *Mémoires* en entier, mais il nous en sert un résumé analytique où il suit le texte pas à pas, sauf à le compléter et à l'éclairer par tous les renseignements que lui fournit l'histoire du temps ou la connaissance spéciale qu'il a du milieu appaméen de Caulet. Je ne dirai pas que cette façon d'interrompre le récit par des commentaires, des appréciations et des rapprochements ne jette quelque embarras dans la marche du récit, et ce n'est pas le style de M. Doublet, tout coupé de parenthèses, qui atténuera ce défaut. Le héros lui-même paraît de médiocre intelligence, et nous comprenons fort bien que Tronson et autres l'aient jugé avec quelque sévérité, après son archevêque d'ailleurs, celui de Narbonne, qui déclarait dans l'intimité n'avoir jamais connu « un esprit plus brouillon ».

La brochure de M. Doublet ne s'en lit pas moins avec grand intérêt. De ce fatras que sont les *Mémoires* de du Ferrier, il a su tirer quelques révélations vraiment curieuses sur l'éducation dans les familles, sur les diverses formes de la vie religieuse en province, sur son intensité et ses déviations sporadiques, sur les pratiques des administrations diocésaines au milieu du dix-septième siècle. Il a su mettre ces faits en une lumière suffisante et discrète, et sous un jour qui pouvait leur donner toute leur valeur. Du Ferrier ne pouvait guère être présenté au public avec une plus intelligente sympathie. Tout au plus aurais-je à relever de-ci

de-là quelques inadvertances ou quelques négligences dans la correction des épreuves. A ces dernières appartient évidemment la date de « mai 1663 » donnée comme celle de l'ordination de M. Olier à la prêtrise (p. 50), et contredite d'ailleurs par ce qui précède et ce qui suit; erreur du même genre encore à propos des ordonnances de Richelieu, qu'on fixe à 1603 (p. 62). La mort de saint Vincent de Paul ne doit pas être placée davantage (p. 100) en « juillet 1660 », elle est du 27 septembre de cette même année; il n'y a pas lieu non plus à laisser en doute si Pierre du Bertier fut coadjuteur depuis « 1634 ou 1636 »; il fut nommé le 9 janvier 1634 par Louis XIII et préconisé par Urbain VIII le 6 avril 1636. La formule dubitative de M. Doublet à propos d'Abelly : « Il a composé, je crois, une *Vie de saint Vincent de Paul* », est encore trop affirmative. Abelly a bien signé une *Vie du vénérable serviteur de Dieu, Vincent de Paul,* publiée en 1664, mais on sait bien aujourd'hui qu'il ne fit que mettre son nom sur un ouvrage dont M. Fournier, lazariste, et ses confrères, furent les auteurs; on peut voir là-dessus la Préface de la nouvelle édition (Paris, Dumoulin, 1881). Je suis étonné encore que M. G. Doublet ait à consulter M. Faillon, pour apprendre que du Ferrier « commença l'établissement d'un séminaire à Albi ». A deux reprises, du Ferrier nous parle dans ses Mémoires, au moins dans la copie de Toulouse, du séminaire qu'il avait fondé à Albi, et il le fait en des termes que M. Doublet regrettera d'autant plus d'avoir laissé échapper, qu'ils lui auraient permis, peut-être, de préciser mieux la divulgation des propos d'Alain de Soliminihac sur les Jésuites et la nature des motifs qui éloignèrent M. du Ferrier de l'évêque d'Albi. Mais nous espérons bien que M. Doublet pourra revenir là-dessus dans une seconde édition que son livre mériterait à bien des titres.

A. Degert.

E. Jacquier, *Histoire des livres du Nouveau Testament*, tt. III et IV. Paris, Lecoffre, 1908.

M. Jacquier poursuit, avec deux nouveaux volumes, son *Histoire des livres du Nouveau Testament*. Les deux premiers étaient consacrés aux épîtres de saint Paul et aux évangiles synoptiques. Ceux-ci traitent des Actes des apôtres, des épîtres catholiques (t. III) et des écrits johanniques (t. IV). On sait que l'auteur s'est proposé d'y étudier l'introduction spéciale à chacun des opuscules dont l'ensemble constitue le Nouveau Testament. Il a le mérite de s'être enfermé dans les limites de son

sujet. Il a écarté ce qui relève du commentaire exégétique, où ses vastes connaissances l'amèneront sans doute un jour.

Sa méthode correspond à son but, qui est une vulgarisation honnête et intelligente. Elle est encyclopédique et se complaît à dénombrer les opinions. Elle est philologique aussi, et en ceci réside peut-être la nouveauté et le principal mérite de l'ouvrage. Des listes de termes minutieusement catalogués servent à établir des rapprochements curieux et instructifs entre les divers écrits du Nouveau Testament, et entre eux et les ouvrages profanes, inscriptions, papyrus et ostraca, composés dans la même langue. Ces détails, parfois très ténus, aident beaucoup à l'intelligence du milieu néotestamentaire Ils constituent, sur plusieurs points, le meilleur du progrès des études scripturaires à notre époque. Les lecteurs de cet ouvrage sauront où se portent les recherches des savants qui redoutent de piétiner sur place, dans les considérations, mille fois ressassées, d'une exégèse impuissante à se renouveler.

Enfin, la méthode de l'auteur tantôt accepte franchement et tantôt effleure d'un peu loin les principes de la véritable méthode scientifique. Cela lui permet de proposer des conclusions toujours conformes aux opinions reçues, et de les appuyer sur des raisons suffisamment solides.

Ces qualités mettent les ouvrages de M. Jacquier à la portée d'un grand nombre de lecteurs. Peut-être l'auteur contenterait-il les plus exigeants s'il donnait souvent plus de sobriété à son expression, s'il supprimait des longueurs comme la plupart de ses analyses qui sont sans intérêt, si la louable préoccupation d'écrire dans une langue translucide ne le jetait pas dans les négligences d'un style incolore, si une méritoire abnégation de son propre jugement ne l'amenait pas, trop habituellement, à s'attarder à un consciencieux dépouillement des auteurs, au risque de conclure par un exposé, sans grande vigueur, de sa pensée personnelle sur les questions étudiées. L. DESNOYERS.

Au moment où s'achevait notre tirage nous est parvenue la soudaine et douloureuse nouvelle de la mort de notre confrère, M. EUGÈNE PORTALIÉ, *décédé à Amélie-les-Bains, le 20 avril. Dans le prochain numéro, nous essaierons de dire ce que fut pour l'Institut Catholique notre si regretté collègue.*

Le gérant : ÉD. PRIVAT.

Toulouse, imp. DOULADOURE-PRIVAT rue St-Rome, 39. — 7479

ORIGINES ET INFLUENCE DU LUTHÉRANISME

Le R. P. Weiss, O. P., professeur à l'Université de Fribourg en Suisse, et bien connu par des travaux d'apologétique et de sociologie, publie le second volume de l'ouvrage laissé inachevé par le P. Denifle : *Luther et le luthéranisme dans le premier développement*[1]. Le livre de Denifle était consacré à la personne et au développement des principales doctrines de Luther[2], celui du P. Weiss traite du luthéranisme, c'est-à-dire de la doctrine et de l'institution luthériennes pendant la période 1517-1530, jusqu'à la Confession d'Augsbourg, qui inaugure le protestantisme. On voudrait faire connaître le livre du P. Weiss, et, comme nous faisons toujours ici, en parler avec tout le respect que commandent une grande science et une carrière si bien remplie, et aussi avec l'entière sincérité qui est le premier devoir de la critique.

L'ouvrage se divise en six chapitres : I. *Les préparations de la Réforme.* — II. *Les doctrines du luthéranisme dans son premier développement* (1517-1521). — III. *La réaction du luthéranisme primitif jusqu'à la formation du protestantisme* (1530). — IV. *La philosophie du luthéranisme.* — V. *Les sources du luthéranisme.* — VI. *Les effets du luthéranisme.*

Le livre s'annonce comme une mise en œuvre (*Bearbeitung*)

1. *Luther und Lutherthum in der ersten Entwicklung*, Quellenmässig dargestellt von P. H. Denifle, O. P., und P. A. Weiss, O. P., Zweiter Band, bearbeitet von P. A. Weiss, O. P.; in-8°, xvi-513 S., Mayence, 1909.

2. Sur le premier volume du *Luther et le luthéranisme*, et les discussions qu'il a provoquées, voir *Bulletin* (1904), p. 358-371 ; (1905), p. 31-35 et (1907), p. 152-154.

du travail de Denifle, et ce titre n'étonne pas, car, au lendemain de la mort de l'illustre historien, on avait annoncé que « la matière du second volume [de Denifle] n'est pas seulement réunie, mais se trouve presque prête pour l'impression[1] ». Le lecteur s'attend donc à retrouver la manière si caractéristique de Denifle. Mais cette confiance ne dure pas. Ce gros livre est écrit dans un style très limpide, et cependant le lecteur attentif éprouve une impression de fatigue et une très grande peine à entrer dans les idées qu'on lui propose. C'est que ces six énormes chapitres ne comportent pas de divisions générales. Ils sont seulement partagés en paragraphes numérotés, au nombre de deux cent quarante, d'ailleurs fort exactement notés par une table des matières détaillée. Dans une œuvre de discussion doctrinale, où les problèmes ardus abondent, cette charpente paraît un peu faible. Tout le poids du livre retombe sur le lecteur. Par là le livre du P. Weiss se distingue à première vue, et non à son avantage, de celui de Denifle, dont le cadre est d'une robustesse qui frappe les yeux. Il faut un peu de courage pour traverser ces longs chapitres où ne se trouvent ni pauses, ni points d'appui. C'est au lecteur à accomplir à ses frais le travail de composition que l'auteur a négligé.

L'auteur aurait-il pris des libertés avec le plan de Denifle? On est porté à le croire. Denifle avait donné plusieurs fois des indications sur le contenu de son second volume. Ces indications ne se trouvent pas vérifiées par le livre du P. Weiss, où les discussions annoncées font défaut[2]. Ces remarques suffisent à montrer que la « mise en œuvre » de Denifle par l'auteur a été

1. *Luther und Lutherlum, Quellenbelege*, p. xx; Mayence, 1905.

2. Denifle avait annoncé qu'il parlerait de l'influence du régime des bénéfices sur l'origine de la Réforme (*Luther in rationalistischer and christlicher Beleuchtung*, Mayence, 1904, p. 6); il devait juger Luther à un double point de vue (*Ibid.*, p. 7) : il devait y être question de l'*apparition et de la diffusion du luthéranisme* (*Ibid.*, p. 6), il devait examiner la situation religieuse des autres pays chrétiens et particulièrement de la France (*Ibid.*, p. 57). Cf. aussi préface de la première édition du premier volume *Luther und Luthertum*, p. xvi-xvii, et préface de la deuxième édition, p. xxv. Il suffit d'ailleurs de lire l'introduction du premier volume de Denifle pour voir combien le point de vue des deux auteurs diffère.

considérable. D'où, dans le détail, la nécessité de comparer les affirmations des deux auteurs et de vérifier si le second a bien fait de corriger le premier, car il n'est pas indifférent que telle opinion soit de Denifle ou du P. Weiss.

Pour le dire dès maintenant et éclairer notre marche, voici le résultat auquel nous arriverons à ce sujet. Denifle projetait un ouvrage d'histoire sur le luthéranisme. La continuation du P. Weiss nous donne un livre de critique doctrinale et de philosophie religieuse. *Habent sua fata libelli*... et les gros livres aussi, car ceux de Denifle et du P. Weiss ne sont pas minces.

Le nouveau volume, bien que discutable pour une part, est d'un grand intérêt. Il paraît d'ailleurs se rattacher d'une façon un peu lâche à la pensée de Denifle. Dès lors, pourquoi le P. Weiss ne réclame-t-il pas le bénéfice de son originalité?

Pour simplifier ce travail, on le divisera en trois parties : I. *Exposé*. — II. *Sources*. — III. *Influence du luthéranisme*.

I.

L'exposé du luthéranisme est contenu dans les *deuxième* et *troisième* parties. La deuxième partie est intitulée : *Les doctrines du luthéranisme dans son premier développement* (1517-1521). Il faut d'abord faire connaître les idées du P. Weiss. On essaiera ensuite de les apprécier : procédé qui sera suivi à propos des six parties de l'ouvrage.

Le luthéranisme commence au 31 octobre 1517, lorsque Luther affiche ses thèses sur les indulgences à la porte de l'église du château de Wittenberg. Jusqu'alors on ne pouvait parler que de la théologie personnelle de Luther. Mais depuis ce moment, s'affirme de plus en plus le mouvement doctrinal que ce défi théologique a amené en Allemagne. Depuis lors, l'opinion que cet acte a provoquée dans les masses, c'est-à-dire le luthéranisme, se distingue de la théologie personnelle du réformateur. Cette distinction est particulièrement sensible dans ces premières années : le luthéranisme est encore plus négatif que Luther,

lequel, à cette époque, est beaucoup plus négatif qu'il ne l'a été dans la suite.

Bien que très importantes dans la pensée de Luther, les quatre-vingt-quinze thèses sur les indulgences l'ont été bien davantage pour l'opinion. Luther n'a certainement pas vu toutes les conséquences de sa démarche, qui se rattachait à des préoccupations personnelles. Il lui a fallu du temps pour se convaincre du poids des prémisses qu'il venait de poser. L'opinion a été bien plus clairvoyante. Luther déniait seulement à l'Eglise le pouvoir d'établir un échange de biens spirituels entre ce monde et l'autre. Mais l'opinion a très bien vu qu'il y allait non pas de ce seul cas particulier, mais d'une question bien plus générale, c'est-à-dire du maintien ou de la rupture des relations entre les deux ordres naturel et surnaturel. L'élévation de l'âme de l'état naturel à l'état surnaturel est toute l'essence du christianisme. Or, ce qu'on a deviné dans la provocation de Luther, c'est la négation d'abord de cette réalité fondamentale et ensuite de toute autorité ecclésiastique. Désormais l'hostilité contre la papauté avait un mot d'ordre et un aliment nouveaux. Ce fut un déchaînement de haine tel qu'on en trouverait difficilement l'analogue dans l'histoire et dont on ne sait ce qu'il faut admirer le plus, la violence ou la durée.

La *lettre à Léon X* peut être donnée comme la parfaite expression de ce luthéranisme primitif. Mais, dans quelques mois, les déclarations les plus graves se succèdent : c'est la négation de l'Eglise visible et, par voie de conséquence, la théorie de la justification par la foi seule, c'est-à-dire l'individualisme religieux ou plus exactement l'autonomie absolue du chrétien. Celui-ci reste seul en face du Christ ou de l'idée qu'il se fait de l'œuvre du Christ. C'est une nouvelle religion. Le chrétien crée sa foi, sa justice, sa certitude du salut et enfin son salut même. C'est le triomphe du subjectivisme, puisque ce sont, pourrait-on dire, des phénomènes d'autosuggestion. Liberté chrétienne! dit Luther. Les œuvres n'ont qu'une valeur subordonnée, qu'on réduira encore.

Dans cette religion autonome, si l'on peut dire, l'Eglise n'a

plus de rôle. Ainsi se trouvent réalisées la séparation du christianisme et de l'Eglise, la laïcisation et la démocratisation du christianisme, dont l'interprétation et la pratique sont laissées aux soins de l'individu. Dès lors, il n'y a plus de clergé, tous sont prêtres. Au fond, la participation aux sacrements, même au baptême, est libre. Ainsi donc, dans les années 1517-1521, le luthéranisme développe les conséquences de ses principes avec une logique parfaite. Le christianisme est vidé de son contenu positif et surnaturel. Tout cela s'exprime dans un langage biblique.

Après avoir exposé le caractère négatif du luthéranisme, on arrive à ce que Luther a voulu conserver de la foi traditionnelle. Ici, le P. Weiss est peu détaillé. Il insiste principalement sur l'autorité de l'Ecriture d'après Luther. Il montre comment cette autorité n'est qu'apparente. En l'absence de toute autorité chargée de l'interpréter, l'Ecriture est livrée au sens individuel. L'autorité, ce n'est plus le texte de l'Ecriture, c'est la critique qui prend sur elle de l'interpréter. Désormais la réduction ou simplification du dogme continuera de plus belle. A propos d'un dogme plus important, celui de l'Incarnation, l'auteur montre comment il était en voie de s'atténuer. Déjà, la foi n'a pas tant pour objet la personne historique du Christ, Dieu et homme, que la doctrine et les actes du Sauveur. C'est là une limitation incontestable de la foi ; c'est un déplacement et une dépréciation des valeurs religieuses. Le Christ historique, à la physionomie si précise, conservée par la tradition collective, est en voie d'être remplacé par un Christ qui doit tout à l'évocation personnelle du croyant et qui disparaît derrière le rayonnement de sa doctrine et de sa vie.

C'est justice et plaisir de reconnaître le mérite de ces pages. Le théologien et l'apologiste s'affirment avec une vraie maîtrise. Le caractère dissolvant des principes essentiels du luthéranisme primitif est parfaitement mis en lumière. Mais il y a une correction à faire. Le luthéranisme n'est pas tout en principes. Il contient des doctrines particulières. Que ces doctrines ne soient pas toujours conciliables avec les principes qu'elles accompagnent, on l'accordera volontiers. Mais l'existence de ces doctrines est

une question de fait qu'il faut reconnaître. A en croire l'auteur, lorsque Luther entra à la Wartbourg, il en était presqu'arrivé au nihilisme dogmatique de certains de ses disciples d'aujourd'hui : assertion qui n'est pas prouvée; et la réserve des *Loci* de Mélanchthon sur les dogmes principaux ne saurait être invoquée en preuve. Mais pour le P. Weiss, dans ce chapitre, c'est moins d'analyse historique que de critique doctrinale qu'il s'agit. L'important est de prendre quelques affirmations principales et d'en presser le contenu, jusqu'à ce que les dernières conséquences apparaissent.

Le luthéranisme des années 1517-1521 n'était pas aussi exclusivement négatif. Il contenait, déjà, l'antinomie qui lui est essentielle : d'une part, pratique du libre examen; de l'autre, affirmations doctrinales ayant cours forcé. De ces deux termes, c'est le premier, le libre examen, qui est essentiel au luthéranisme et qui devait l'emporter à la longue. Mais les affirmations doctrinales sont un fait qu'il faut reconnaître. Aux premiers mois qui ont suivi la scission religieuse, l'attention de Luther s'est portée principalement sur les points de rupture : le luthéranisme se définit par opposition. Il était alors inutile d'insister sur les affirmations communes au nouveau parti et aux catholiques. Il n'en fut plus de même, à mesure que la séparation, en durant, se révéla, de plus en plus, définitive. A ce moment, le luthéranisme a dû préciser sa situation et faire un bilan complet.

En somme, le P. Weiss a créé, pour la période 1517-1521, un luthéranisme tout négatif, qui n'est pas celui de l'histoire : constatation qu'il ne faut pas oublier dans la discussion de tout le reste de l'ouvrage.

La troisième partie, consacrée au luthéranisme de 1521 à 1530, est intitulée : *La réaction du luthéranisme primitif, jusqu'à la formation du protestantisme*. Chose curieuse, d'après l'auteur, l'influence personnelle de Luther s'accuse dès qu'il s'agit de réagir contre les principes du luthéranisme. Luther, loin d'être un initiateur, serait un réactionnaire. Pendant les loisirs forcés de sa cachette, dans le château de la Wartbourg

(mai 1521-mars 1522), le réformateur aurait eu enfin le temps de réfléchir sur le mouvement qu'il venait de déchaîner et aurait été effrayé de son œuvre. Lorsqu'il quitta la Wartbourg, un grand changement intérieur s'était produit en lui, qui a engagé le luthéranisme dans une nouvelle voie. Il se découvre, de plus en plus, une vocation de juge et de prophète en Israël ; et il n'accepte pas les conséquences que quelques partisans tirent de sa doctrine, car s'il ne se fût opposé à ce courant, lui-même eût été emporté et la direction eût passé à d'autres mains.

La réaction, dit le P. Weiss, se produisit d'abord dans le domaine de la pratique, par l'organisation d'une discipline et d'un culte ; puis, dans celui du dogme, par des doctrines. Luther veut être tenu pour le maître unique de la foi et de la vie ecclésiastique. Il faut distinguer, désormais, la religion personnelle du croyant autonome et la religion publique, qui comporte des servitudes, car l'instinct de conservation poussait le luthéranisme à se donner non seulement des cadres extérieurs, par l'appel au pouvoir civil, mais une armature intérieure, par un système doctrinal. Cette élaboration, préparée de loin et dans laquelle Luther a eu une influence peu à peu décroissante, est surtout l'œuvre de Mélanchthon : elle aboutit à la Confession d'Augsbourg, c'est-à-dire à la fondation du protestantisme, une contre-Eglise. Cet amalgame, qui réunit les principes négatifs du luthéranisme et des affirmations doctrinales, est, d'ailleurs, instable. Le moment viendra où le luthéranisme reparaîtra à l'état pur, dégagé de la gangue du protestantisme.

Cette thèse de l'auteur repose tout entière sur l'affirmation que le luthéranisme primitif, jusqu'en 1521, était essentiellement négatif et critique. On vient de voir, par la discussion de la seconde partie, que cette conclusion ne s'impose pas. Du moins, l'auteur réussit-il à trouver, dans les textes, une trace d'un changement d'idées de Luther pendant la retraite de la Wartbourg? Il faut convenir que non. Pendant les mois qui suivent son retour à Wittenberg, Luther a des déclarations aussi négatives qu'auparavant. Lui-même affirme aux révolutionnaires de son parti qu'il a les mêmes doctrines qu'eux, mais qu'il n'a pas leurs projets,

quant à la manière de réaliser cette doctrine dans les faits : déclarations qui montrent le luthéranisme en voie d'organisation; mais ce travail nouveau n'exclut pas la continuité de développement. Au lieu d'une réaction de Luther contre son radicalisme personnel du début, on peut, semble-t-il, parler d'une réaction contre le parti luthérien extrême et de la réalisation graduelle, dans les faits et dans les textes, de l'antinomie inhérente au luthéranisme de la première heure. Après la période des origines, cette antinomie est plus marquée, parce qu'elle se précise et se concrétise dans des applications nombreuses, mais elle existait auparavant.

Tout ce qu'un historien peut conclure de là, c'est que, des éléments contradictoires du luthéranisme, c'est l'esprit conservateur qui l'a d'abord emporté; l'esprit négatif a été partiellement neutralisé; faits qui ne sauraient surprendre, car ils sont conformes à la continuité historique. On ne pouvait pas passer directement du catholicisme au radicalisme protestant. Luther et le luthéranisme ont marqué les premières étapes dans la voie de la laïcisation.

II.

Quelles sont les sources du luthéranisme ainsi décrit ? L'auteur s'explique là-dessus dans les *première*, *quatrième* et *cinquième parties*.

La première partie est intitulée : *Les préparations de la Réforme*. En voici le contenu. D'abord quelques principes. Un mouvement de l'importance de la Réforme doit s'expliquer par des causes générales; c'est la résultante et l'aboutissement de la décadence du moyen âge, laquelle s'est affirmée dans les mœurs et dans les idées. La Réforme ne saurait s'expliquer par la seule décadence des mœurs, contre laquelle elle aurait été une protestation, ainsi que le veulent certains protestants. Elle n'est pas non plus, exclusivement, la *Cloaca maxima*, dont a parlé Denifle, c'est-à-dire le dégagement de toute la corruption du moyen âge. La Réforme est, avant tout, un renouvellement de la foi.

C'est donc la préparation de cette révolution intellectuelle qu'il faut suivre dans la période finale du moyen âge. Aussi, toute cette première partie, *Les préparations de la Réforme*, converge-t-elle vers la démonstration suivante : au début du seizième siècle, une catastrophe était *inévitable* en Allemagne. On le voit, c'est une façon indirecte de régler la question de l'influence et du rôle personnels de Luther, et cela de la manière la plus minimiste.

Voici les prémisses de l'argument. Il faut distinguer les causes qui ont facilité la Réforme et celles qui devaient nécessairement l'amener. Les premières viennent de la situation temporelle du clergé à tous les degrés : pape, évêques, curés. Les questions de souveraineté temporelle et les intérêts fiscaux tenaient beaucoup trop de place dans les préoccupations du clergé. Cependant, le peuple allemand était encore sincèrement catholique. Aussi ces causes extérieures n'auraient-elles pas rendu une catastrophe inévitable; mais il s'y est ajouté un mal intérieur de l'Église, qui devait tout ruiner. Ce mal venait du clergé.

L'état moral du clergé était mauvais, non pas tant à cause de l'étendue des désordres, que des complaisances de l'opinion et de l'inefficacité reconnue de la répression : les chances de relèvement étaient donc minimes. L'état intellectuel du clergé était plus inquiétant encore. Chez lui, non seulement l'esprit ecclésiastique, mais même l'esprit chrétien étaient menacés. La préparation aux ordres était insuffisante et même nulle. Les collèges qui existaient près des Universités remplissaient très imparfaitement ce rôle de la formation du clergé. D'ailleurs, seulement un petit nombre de clercs y passaient. Faut-il regretter une fréquentation scolaire aussi limitée? On est tenté d'en douter. A part quelques honorables exceptions, la théologie du quinzième siècle est une scolastique dégénérée, tant pour la forme, par l'abus de la méthode dialectique, que pour le fond, par la diffusion de doctrines hétérodoxes. La cause de cette situation, c'est le grand schisme, qui a amené les déformations les plus graves de la doctrine, quant à la constitution de l'Église : hété-

rodoxies qui sont devenues une tradition scolaire et politique par le gallicanisme. Qu'on ajoute à ces causes l'influence destructive d'une doctrine philosophique, le nominalisme, sur les dogmes les plus variés, et on aura quelque idée des éléments de dissolution répandus chez les clercs.

Le malheur a voulu que cette anarchie dans les idées coïncidât avec le rôle dictatorial que se sont attribué, dans l'Église de ce temps, les professeurs d'Universités, et en particulier ceux de Paris. Ces docteurs réclamaient pour eux un magistère ordinaire à côté et même au-dessus des autorités ecclésiastiques. D'où la propagation incessante des doctrines nominalistes et gallicanes. Et, de là aussi, les tendances séparatistes et les revendications des nationalités : on voulait partager l'Église en nations, comme les Universités. Si, du moins, ces professeurs avaient fait respecter la théologie qu'ils accaparaient si indûment! Mais pas du tout. Ils étaient trop souvent la risée des gens cultivés, et en particulier des humanistes. La théologie était déconsidérée et impuissante, à un moment où des mondes nouveaux s'ouvraient à la curiosité, non seulement à la surface du globe, mais dans le domaine des littératures et des idées. Et enfin, toutes ces causes de bouleversement avaient un terrain spécialement préparé en Allemagne, à cause des conditions sociales et politiques de ce pays.

Après cet exposé, on se demande : l'auteur a-t-il démontré sa thèse, d'après laquelle, au début du quinzième siècle, « une catastrophe était *inévitable* » en Allemagne? Il est permis d'en douter grandement. D'abord, de pareilles thèses provoquent toujours *a priori* la défiance des historiens. Ceux-ci ont assez à faire pour étudier les faits réels, sans chercher ce qui devait arriver. Dans le cas présent, la défiance paraît particulièrement justifiée. Acceptons pour le moment l'exposé du P. Weiss. Il en résulte qu'au début du seizième siècle, l'Allemagne n'était pas dans une situation plus défavorable que tel autre pays chrétien. Et même, les causes de bouleversement étaient bien plus fortes en France qu'en Allemagne. Les influences dissolvantes venaient surtout des idées et des professeurs d'Universités, gallicans et

nominalistes. Mais s'il en est ainsi, la France devait être la première ébranlée, car c'était le pays où étaient accumulés les explosifs catalogués par le P. Weiss. Et cependant, non seulement l'explosion y a été moins forte qu'en Allemagne, mais encore ce pays a réparé les brèches et les lézardes du premier moment, et l'Université de Paris, nominaliste et gallicane, a condamné le luthéranisme.

En résumé, la France était plus menacée que l'Allemagne, et cependant la catastrophe n'y a pas été inévitable. Comment l'aurait-elle été en Allemagne? L'auteur, qui a deviné l'objection, a fait valoir, sans insister, la situation spéciale de l'Allemagne, au point de vue social et politique. C'est donc que les causes doctrinales si longuement développées par lui ne sont pas les seules et qu'il y en a d'autres, qu'il aurait valu la peine, qu'il était même essentiel de rechercher et de discuter.

Il manque surtout à cette première partie une étude précise sur le sentiment de l'opinion envers la papauté. L'auteur donne à cet égard quelques indications, mais trop sommaires. L'exposé que Denifle avait annoncé sur la question des bénéfices laisse ici un vide énorme. A cet égard, bien plus satisfaisantes sont les pages de Pastor, dans son récent volume de l'*Histoire des Papes*. Enfin, Denifle avait montré que la discussion des origines de la Réforme allemande ne peut pas faire abstraction des autres pays et particulièrement de la France. D'après lui, une étude comparée s'impose, et il l'annonçait. C'est dire qu'en cette matière, les questions doctrinales, quelque importantes qu'elles soient, ne sont pas tout le principal : il faut tenir grand compte des institutions.

Mais comblerait-on ces lacunes, on n'aurait pas pour cela démontré qu'une révolution était inévitable. Pareille conclusion dépasse les prémisses que peut fournir l'analyse historique. Elle ne peut avoir été suggérée que par une vue *a priori*. Mais ce n'est pas de cette manière indirecte qu'on peut régler la question de l'influence et du rôle personnels de Luther. Ce problème reste entier et mérite d'être abordé de face.

La quatrième partie est intitulée *L'esprit du luthéranisme*,

titre qu'on pourrait expliquer plus clairement par ces mots : *La philosophie du luthéranisme primitif.* Il s'agit d'abord de rechercher les doctrines essentielles dont l'enchaînement logique commande le développement de la doctrine luthérienne pendant les années 1517-1521. En second lieu, une fois déterminée la philosophie de Luther, nous tiendrons les causes de succès de tout ce mouvement, car les idées de Luther apparaîtront comme une simple continuation de celles qu'on a appris à connaître dans la première partie, consacrée aux *préparations de la Réforme.*

C'est dire que ce chapitre est en étroite relation avec le précédent, car les *préparations* de la Réforme (corruption intellectuelle) doivent coïncider avec l'*essence* (philosophie) de ce mouvement. Or, nous avons vu que l'auteur comprend d'une manière trop étroite les préparations de la Réforme : d'où l'on voit qu'un jugement analogue s'imposera à nous pour cette seconde partie. Ces pages sont de la philosophie religieuse et de l'apologétique, à propos d'un phénomène historique. En voici le résumé. La théologie de Luther est sortie d'une déplorable philosophie. En effet, l'essence du luthéranisme est de séparer, de déformer et de dissoudre les éléments de la doctrine chrétienne. Aussi l'auteur peut-il énumérer jusqu'à seize séparations opérées par le luthéranisme. Cette puissance de division vient de la philosophie plus ou moins inconsciente de Luther.

La doctrine chrétienne a une forte unité qui s'exprime au mieux dans la théologie thomiste. De même que le Christ unit les deux natures divine et humaine, ainsi la théologie unit des éléments différents : idées générales et faits, symboles et réalités sacramentelles, connaissances particulières et principes généraux, ces derniers exprimant la nature des choses telle qu'elle est fondée dans l'intelligence divine. D'où résulte la solidité inébranlable de la théologie. Mais cette harmonie peut être rompue de deux manières.

Voici une doctrine qui ne reconnaît de valeur qu'aux connaissances particulières, qui compromet partiellement ou nie la valeur des idées générales, et qui rattache les premiers principes, par

exemple la distinction du bien et du mal, celle du naturel et du surnaturel, à l'arbitraire divin. Il est clair qu'une pareille doctrine amènera à apprécier très différemment les divers éléments du christianisme : les uns seront rejetés, les autres conservés; c'est la séparation, c'est le luthéranisme. Et la philosophie qui produit de tels effets, c'est le nominalisme, qui a désigné d'abord une doctrine de la connaissance, puis une métaphysique, et qui pourrait bien finalement désigner le luthéranisme, car par là nous tenons le chiffre qui explique la théologie de Luther.

Voici une autre doctrine pour laquelle la seule réalité est le monde des idées, dont le monde visible n'est qu'une manifestation imparfaite ou provisoire. Affirmation fondamentale qui se nuance à l'infini et dont les conséquences sont immédiates, par exemple en théodicée et surtout en théologie, où elles séparent les éléments intellectuels et les éléments historiques de la doctrine catholique. Cette philosophie, on l'a reconnue : c'est le réalisme outré, qui a son histoire, aux étapes diverses, comme le nominalisme. Or, les éléments qui restaient à expliquer dans le luthéranisme viennent, en droite ligne, du réalisme, par exemple la doctrine de l'Eglise invisible.

Et voilà comment Luther est à la fois nominaliste et réaliste; il est éclectique; il réunit en lui tous les éléments anarchiques de la philosophie de son temps. Ainsi s'explique le succès de son œuvre de destruction.

On voit que cette quatrième partie est une concordance entre le luthéranisme d'une part et le nominalisme et le réalisme de l'autre. C'est une excellente analyse philosophique des doctrines de Luther, dont on pourrait dire, d'après le P. Weiss, qu'il était philosophe sans le savoir. En principe, de pareils rapprochements éclaircissent toujours les idées : la méthode comparée est bonne partout. Est-ce à dire que telle doctrine particulière de Luther soit nécessairement nominaliste ou réaliste? Aucunement, car souvent les nominalistes sont en désaccord entre eux, et aussi les réalistes. Telle doctrine de Luther, par exemple la théologie de l'Eglise, est à la fois nominaliste et réaliste : explication qui risque d'obscurcir une question très simple. L'exposé de l'auteur

a donc une valeur d'ensemble, et il est justifié en gros. On retient surtout que Luther n'était pas thomiste. On s'en doutait bien un peu! Mais après avoir lu le P. Weiss, on comprend mieux la cohésion que le thomisme donne à la doctrine catholique.

Est-ce à dire que la philosophie du luthéranisme soit l'explication du succès de ce mouvement religieux, comme le veut l'auteur? D'après lui, c'est parce que le luthéranisme reflète l'opinion de son temps qu'il a eu une diffusion aussi rapide. Thèse qui n'étonne pas, chez un homme de doctrine, car chacun est porté à apprécier davantage l'influence des causes qu'il connaît le mieux. Mais on a vu, à propos des préparations de la Réforme ramenées à la corruption intellectuelle, que c'est là une base trop étroite pour l'explication des faits. L'état des institutions et des mœurs, l'intervention de personnalités puissantes sont des causes plus générales ou plus immédiates que l'état des idées, qui n'intéressent, à cette époque, qu'un groupe restreint. Pour écarter les motifs religieux de l'origine de la Réforme, le P. Weiss écrit : « Qu'ont de commun les masses avec le souci d'un Dieu miséricordieux, avec les remords intolérables de conscience et avec l'esprit de vie intérieure? » Sans doute, mais on peut lui répondre : « Qu'ont de commun les masses et même le gros du clergé et des moines de ce temps avec le nominalisme et le réalisme? »

Or, d'après l'auteur, c'est le clergé qui est responsable des origines de la Réforme.

D'ailleurs, on n'écarte pas si aisément la thèse des origines religieuses du luthéranisme. D'après l'auteur, seul un esprit pauvre et misérable peut rattacher les origines de la Réforme à la question des indulgences. Entendons-nous. Personne ne prétend faire sortir la Réforme de la seule « caisse aux indulgences du bon Tetzel ». Mais jusqu'ici, tout le monde est d'accord pour attribuer une extrême importance à la doctrine de Tetzel et consorts. C'est sur cette question, incontestablement d'ordre religieux et pratique, que l'esprit nouveau a pris conscience de lui-même. L'auteur n'apporte aucun argument. Il va jusqu'à

écrire : « Supposé que beaucoup de gens aient été choqués des agissements de Tetzel, qui les a forcés à acheter une indulgence chez lui ? » Argument qui ne prouve rien ; car on peut se révolter contre une exigence qu'on n'est pas obligé personnellement de subir. De plus, est-il vrai que l'achat de l'indulgence fût libre? Entre autres facilités, la lettre d'indulgence donnait à son acheteur la faculté de se faire absoudre, sans déplacement, de nombreux cas réservés. On sait si les cas de ce genre étaient multipliés au moyen âge et combien ils occasionnaient de dérangements dans la vie pratique.

Probablement, l'auteur aura craint que les deux chapitres dont il vient d'être question : *Les préparations de la Réforme* et *La philosophie de Luther*, ne réussissent pas à convaincre le lecteur. Aussi en vient-il à écrire un autre chapitre (c'est le cinquième), intitulé : *Les sources du luthéranisme*, qui est comme la fusion des deux précédents ; aussi sommes-nous aux prises avec des redites continuelles. De là beaucoup de gêne dans l'esprit du lecteur. Celui-ci est obligé de faire une synthèse que l'auteur aurait bien fait de prendre à sa charge.

Au début, neuf paragraphes sont consacrés à poser des principes. On sait la thèse des protestants d'Allemagne, d'après lesquels Luther a le mérite d'être une expression particulièrement réussie du génie religieux et du génie allemand : Luther est *kerndeutsch*, comme disent les plus exaltés. D'après le P. Weiss, il n'y a rien à retenir de cela. Luther n'a absolument aucune originalité. Tout ce que Luther a d'allemand, c'est un retour de l'atavisme barbare et païen. Et là-dessus un appel à la Révolution française, qui, paraît-il, a ramené, en France, un réveil des éléments « gaulois, francs et gothiques » : réflexion qui m'a rappelé un savant allemand qui voulait, à tout prix, trouver des traces wisigothiques sur la physionomie des Toulousains du vingtième siècle ! Il y a, en outre, dans le luthéranisme, une fusion d'influences étrangères : « des sangs slave (Hus), anglais (Wiclef), français (les gallicans) et latin (les humanistes) », mélange de sangs qui a eu pour résultat de corrompre l'âme de ces bons Allemands. Et voilà pourquoi le

luthéranisme a réussi, chez un peuple ami des modes étrangères. C'est toujours la théorie de la catastrophe inévitable.

Tel est le résumé de pages relatives à Occam, à Wiclef, à l'humanisme et au gallicanisme. Au fond, on peut conserver l'image de *Cloaca maxima,* pour désigner la Réforme. Seulement, l'égoût a livré passage, non pas avant tout à la corruption des mœurs, comme le voulait Denifle, mais à la corruption intellectuelle. Quant à Luther, « il est bien plus l'aboutissement du passé que l'initiateur de l'avenir » (p. 210). Aussi, ne peut-on aucunement parler de son originalité. Luther est simplement un représentant plus complet et la première victime de l'esprit de son temps. Cette victime en a fait d'autres : voilà tout.

On pourrait dire que, pour l'auteur, Luther est un *compendium* assez inconscient de philosophie anarchique ; théorie qui est sans doute une réaction contre une autre tout opposée : celle de l'originalité absolue du réformateur de Wittenberg. Denifle, semble-t-il, prenait place entre ces deux extrêmes, également inacceptables.

L'importance qu'il refuse à Luther, le P. Weiss l'accorde au gallicanisme, contre lequel il s'acharne, non sans injustice. On se console de cette exagération en se rappelant que Denifle appréciait plus doucement ces déviations doctrinales de la théologie française. En réalité, Luther n'avait pas besoin du gallicanisme pour faire son éducation. Il trouvait beaucoup mieux dans Occam et Hus, à côté desquels Gerson et d'Ailly sont un peu fades. Enfin, Denifle jugeait favorablement l'humanisme français qu'il voyait très différent de celui des autres pays. Il ne pensait pas que tout fût mauvais en France [1].

1. Le P. Weiss plaisante avec insistance aux dépens des docteurs de l'Université de Paris, qui réclamaient un magistère ordinaire dans l'Eglise. On peut plaider les circonstances atténuantes. C'est là un état d'esprit qui se manifeste dès le douzième siècle et que les papes des treizième et quatorzième siècles ont contribué à autoriser par leurs lettres à l'Université de Paris. Le moyen âge, même à la meilleure époque, n'avait pas nos idées en ces matières.

Toujours à propos du gallicanisme, quand il s'agit de la déformation de la doctrine de l'Eglise, il faut distinguer les théologiens et les canonistes. Ce sont ces derniers qui ont contribué tout d'abord aux déformations, et cela antérieu-

III.

Jusqu'ici, on a pu se demander pourquoi, dans les cinq premières parties de son livre, le P. Weiss tenait tant à faire intervenir le nominalisme et le réalisme dans la définition et l'exposé du luthéranisme. Suivant sa manière peu serrée de composer, il a bien donné çà et là, sur ce sujet, quelques indications, mais ce n'étaient que des anticipations intempestives de la sixième et dernière partie, qui est intitulée : *Les effets du luthéranisme.* On se souvient qu'il s'agit du luthéranisme primitif de 1517 à 1521, mouvement radical, à distinguer du protestantisme, qui est une réaction. La thèse est celle-ci : le luthéranisme tient, dans l'esprit moderne, plus de place qu'on ne croit. Le luthéranisme et le modernisme ont des sources communes, qui sont les doctrines anticatholiques du moyen âge et plus précisément les doctrines antithomistes. Comment démontrer ces thèses? En comparant les définitions du modernisme et du luthéranisme.

Qu'est-ce que le modernisme historique? En gros, dit le P. Weiss, c'est l'évolutionnisme, doctrine dérivée de l'idéalisme philosophique. Qu'est-ce que le luthéranisme? C'est le réalisme[1] du moyen âge (c'est-à-dire une forme de l'idéalisme), exposant une doctrine toute naturaliste, dans un langage chrétien. Ces définitions étant posées, l'étroite parenté du luthéranisme et du modernisme ne vous échappera pas. Il y a plus. D'après l'auteur, de même que l'idéalisme moderne a créé l'évolutionnisme, ainsi, le réalisme du moyen âge a conduit à certaines formes de critique historique : le gallicanisme, le luthéranisme et le jansénisme. En somme, nous dit-on, la critique moderniste d'aujourd'hui n'est qu'une extension du subjectivisme latent dans la doctrine luthérienne de la foi. Or celle-ci n'est qu'une conséquence

rement au gallicanisme proprement dit. C'est une tradition qui vient des commentateurs du *Décret* de Gratien.

1. D'après le P. Weiss, dans l'œuvre de la Réforme, le nominalisme a fait l'œuvre première de destruction. Le réalisme a pris ensuite graduellement le dessus.

du réalisme. Et voilà pourquoi il fallait tant parler du réalisme dans les chapitres précédents.

Morale à retenir : Contre le luthéranisme et le modernisme, théories évolutionnistes, dérivées de l'idéalisme ou philosophie du devenir, le remède efficace est l'affirmation non seulement du principe dogmatique de la perpétuité de la foi, mais encore du thomisme, qui est le système où est réalisée avec le plus de succès l'union du naturel et du surnaturel, de l'histoire et de la doctrine, du réel et de l'idéal : toutes choses que l'idéalisme et le luthéranisme séparent.

On tombera d'accord que cette dernière partie contient de vigoureuses pages, où se trouvent d'excellents éléments et d'où ressort la valeur incomparable du thomisme pour la synthèse théologique, contre les dissociations doctrinales. Mais d'autres points provoquent des critiques. L'auteur compare les définitions du modernisme et du luthéranisme. On lui accordera la première mais non pas la seconde, celle du luthéranisme, et cela pour les raisons indiquées dans tout le cours de cet article. Dès lors, les déductions de l'auteur perdent beaucoup de leur force et certains rapprochements paraissent factices.

Certainement, en ce monde, tout se tient; et on peut même le prouver en dénombrant et relevant les intermédiaires d'un point à un autre. Mais l'étape est quelquefois longue, comme, dans le cas présent, le passage du luthéranisme au modernisme, tandis que le P. Weiss, lui, simplifie le voyage. Mais pourquoi chicaner ces belles considérations? Elles se rattachent à la philosophie de l'histoire. Elles nous font voir la réalité de très haut, c'est-à-dire en raccourci. Comment s'étonner que des lignes entières, des vallées et des montagnes, y disparaissent, écrasées en des horizons immenses?

Denifle, lui, avait établi son poste d'observation plus près des faits, dans les principales archives de l'Europe. S'il est vrai que son second volume soit presque prêt pour l'impression, on rendra un grand service aux historiens en le publiant. Denifle et le P. Weiss se compléteront à merveille.

Louis Saltet.

REVUE D'APOLOGÉTIQUE

G. Piat, *Insuffisance des philosophies de l'Intuition*. Paris, Plon-Nourrit, 1908; vol. petit in-8° de 319 p. — G. Michelet, *Dieu et l'Agnosticisme contemporain*. Paris, V. Lecoffre, 1909; vol. in-12 de xx-416 p. — A. de Lapparent, *Science et Apologétique*. Paris, Bloud; vol. in-12 de 304 p. — J. Guibert, *Les Croyances religieuses et les sciences de la Nature*. Paris, Beauchesne; vol. in-12 de 320 p. — J.-B. Senderens, *Apologie scientifique de la Foi chrétienne*, d'après l'ouvrage de Mgr Duilhé de Saint-Projet. Paris, Ch. Poussielgue; Toulouse, Ed. Privat; vol. in-12 de xvi-444 p. — Lieutenant-colonel W.-H. Turton, *The Truth of Christianity* (20e mille). London, Wells Gardner, 1908; vol. in-12 de viii-604 p. — Charles Stanton Devas, *L'Eglise et le Progrès du Monde*, traduit de l'anglais, par le P. J.-D. Folghera, des Frères-Prêcheurs. Paris, Lecoffre, 1909; vol. in-12 de iii-311 p.

Les ouvrages dont on voudrait tenter l'analyse envisagent l'Apologétique sous divers aspects. On peut dire qu'ils essaient d'indiquer les rapports de la Foi avec la Pensée, la Nature et l'Histoire, et d'affirmer quelques-uns des principes généraux qui permettent de démontrer la crédibilité du christianisme et de combattre victorieusement les sophismes qu'on lui oppose.

MM. Piat et Michelet suivent la raison partout où elle nous mène et nous la montrent s'élevant jusqu'à la foi dont, assurément, elle ne saurait engendrer l'acte vivant et salutaire, mais qu'elle prépare et rend possible.

MM. de Lapparent, Guibert, Senderens rassurent les esprits éblouis par la Science et nous persuadent que la Physique, pas plus que la Métaphysique, n'est opposée au christianisme, qui dépasse, mais pénètre la Nature et la Pensée.

M. Turton détermine les éléments de la Religion naturelle, montre comment ils s'adaptent à la Révélation progressive, de l'Eden au Calvaire, de Moïse à Jésus.

M. Devas nous fait admirer les effets salutaires produits par l'Église, au cours de son histoire, pour répandre, conserver et accroître dans les âmes la grâce et la vérité apportées et données au monde par Jésus.

* * *

Nous assistons à une crise de la raison. Il n'est question, dans la philosophie en vogue, que de cette « transmutation des valeurs » dont cet enfant terrible de Nietzsche a proclamé l'avènement : réalité, vérité, connaissance, devoir, autant de notions qui se vident de leur contenu. Dédaignant les démarches assurées de l'Intelligence discursive, des penseurs préconisent les élans d'un instinct qu'ils déguisent et idéalisent en l'embellissant par des appellations nouvelles et en le dotant de merveilleuses propriétés. C'est contre eux que M. Piat a écrit : *Insuffisance des philosophies de l'Intuition.*

A vrai dire, ces divers systèmes ne sont autre chose que des applications et des résurrections du phénoménisme universel, qui revêt les formes les plus diverses, les plus opposées, et substitue, dans tous les domaines de la Pensée, l'apparence à l'Être.

L'objet de la connaissance humaine, c'est l'univers, sa cause, sa fin ; ou en d'autres termes, le Monde extérieur, Dieu et la Morale.

Qu'est-ce que la matière dont le monde est composé ? « Une possibilité permanente de sensations », d'après Stuart Mill. Mais cette idée de *permanence* s'évanouit si l'existence du monde dépend de notre moi et de ses états de conscience ; l'activité de nos sensations, l'ordre constant de nos représentations extérieures, la nature de la série qu'elles constituent antérieurement à nous ne s'expliquent point par elle.

Il ne suffit pas davantage de proclamer que nous sommes présents à tout ce que nous percevons, et que c'est par l'intérieur des choses, par un rayonnement de l'esprit dans l'étendue, que nous nous mettons en relation avec elles, que nous devenons, en quelque manière, identiques à elles, pour sauvegarder leur objectivité. Car il y a union, mais non unité, entre l'objet et le sujet de notre connaissance. Nos représentations sont des phénomènes psychologiques ; elles enveloppent les objets mais ne les pénètrent pas ; les confondre avec eux est le plus sûr moyen de ne pas les atteindre, et la subtilité vertigineuse de M. Bergson ne rend pas acceptable son hypothèse, contredite par les faits.

Le relativisme d'Herbert Spencer nous enferme dans le sujet qui ne perçoit que ses réactions à l'égard des objets et les propres modifica-

tions de sa conscience. De plus, cette théorie identifie, au mépris de toute observation, la sensation et l'idée. Il devient alors impossible de découvrir et illégitime d'affirmer ce qui est, derrière ce qui paraît. Il faut donc recourir à la synergie du sujet et de l'objet, interprétée et éclairée par la raison, pour échapper à cet idéalisme qui aboutit au subjectivisme universel.

Voyons-nous Dieu? Il est téméraire et illusoire de le prétendre. Le génie de saint Anselme, de Descartes et de Leibniz échoue lorsqu'il essaie de nous faire déduire l'existence de Dieu de l'idée que conçoit notre esprit; Malebranche ne réussit pas à nous convaincre que la représentation de l'Infini nous vient de l'Infini lui-même. A plus forte raison faut-il déclarer suspecte l'expérience du divin, célébrée par W. James, Schiller et les pragmatistes, comme principe de la connaissance et de la vie religieuses. A l'analyse, ce divin s'absorbe dans l'Inconscient et rien ne ressemble moins à l'Être parfait que cette sphère vague et confuse dans laquelle nous serions plongés et dont la pression et la pénétration produiraient en nous une sorte de mysticisme amorphe, incapable d'entrevoir autre chose que des fantômes monstrueux qu'on essaie vainement de nous faire prendre pour le Dieu vivant. L'homme ne peut naturellement s'élever jusqu'à Dieu que par cette participation à la Lumière éternelle qui éclaire tout homme venant en ce monde et que l'on nomme la Raison.

Même impuissance pour définir sans elle l'objet de notre nature intelligente et libre: le bien, la loi de notre vie morale: le devoir, car l'intuition ne découvre pas les principes métaphysiques supposés par les faits de conscience indispensables à la vie morale: la délibération, le souvenir, l'acte libre. Elle s'accommodera tout au plus des idées-forces de M. Fouillée, de la contrainte sociale de M. Durkheim, de la science des mœurs de M. Lévy Brühl, de l'expérience morale de M. Rauh, de l'art moral de M. Bayet. Mais de tous ces systèmes on ne peut extraire un atome d'*obligation*. L'intuition donnera-t-elle une base à l'accord harmonieux qui doit exister entre la vertu et le bonheur? Puisque cette alliance n'est pas évidente dans les « données » expérimentales, il faut les dépasser pour trouver des motifs d'action et d'espérance. La Morale séparée de la Métaphysique n'est qu'un ensemble de recettes empiriques et de procédés conventionnels.

Recourons donc aux inférences rationnelles pour la formation des concepts dont la valeur, l'universalité, la nécessité nous permettent de penser, d'aimer, d'agir *sub specie aeternitatis*.

M. l'abbé Piat a développé ses thèses avec profondeur et souplesse, en philosophe très informé et très averti, reconnaissant loyalement « l'âme de vérité » que recèlent les systèmes dont il fait la critique et fortifiant les thèses classiques et traditionnelles par des arguments ordonnés et présentés d'une manière personnelle et convain[illegible]te.

Des questions, à peine ébauchées dans le livre de M. Piat, sont reprises par M. Georges Michelet dans *Dieu et l'Agnosticisme contemporain*. On pourrait soutenir que toutes nos erreurs dérivent de la fausse notion de Dieu, se concentrent autour d'elle ou y aboutissent. D'autre part, un homme sincère et à l'esprit droit qui connaît le vrai Dieu arrive nécessairement à croire à la vertu des reliques et à la valeur des indulgences. Or, l'athéisme se masque volontiers sous les formes de l'agnosticisme, qui inspire des allures moins agressives et des spéculations plus raffinées, mais qui est infiniment plus dangereux pour les esprits cultivés.

M. Michelet nous le présente sous la triple forme de la sociologie, du pragmatisme et de l'immanence, et nous montre les liaisons subtiles, mais réelles, qui rattachent entre elles ces formes diverses de la négation.

« Dieu, c'est l'Humanité », disait A. Comte. « La religion est un sociomorphisme », écrivait Guyau, et M. Durkheim s'efforce d'expliquer le besoin religieux et la foi aux réalités invisibles par un fait historique : le totémisme, et par un fait psychologique : le sentiment d'obligation inhérent aux croyances religieuses. L'éducation, la tradition, la suggestion produisent les pensées, les émotions et les actes qui prennent un aspect concret dans les institutions religieuses.

M. Michelet prouve que l'on a donné à un phénomène isolé une importance, une extension, une signification abusives ; que rien n'est plus faux que d'assimiler l'obligation religieuse, persuasive, libre, joyeuse, à une contrainte oppressive ; surtout que l'on a grossi outre mesure le pouvoir créateur de la collectivité. « L'âme est fille de la cité », a dit M. Izoulet. Erreur manifeste ; ce sont les âmes qui inventent et organisent la cité et la religion naît de leur rencontre avec Dieu.

D'après le pragmatisme, la religion, si elle tient à conserver son influence, doit proclamer son divorce avec la métaphysique : *Omnis determinatio est negatio;* le contenu de l'expérience religieuse est amorphe. Il faut sans doute qu'elle revête, pour s'exprimer, une forme intellectuelle, mais le concept qui la traduit est individuel et donc mobile. En se précisant outre mesure, il se fige, devient inerte et, n'étant plus vivifié par l'émotion, élément essentiel de la vie religieuse, il perd toute sa vertu. La métaphysique est une construction vaine

d'idées abstraites : est vrai, ce qui est utile. Les jugements religieux n'expriment pas des *existences*, mais des *valeurs*. Tout ce qui concourt à la dignité, à la pureté, à la fécondité de l'action humaine peut s'insérer dans la trame souple et nuancée de notre vie dont notre croyance est le reflet. Si l'on cherche à quelle réalité répond notre foi, il faut la chercher dans le *subconscient*, qui est, à la fois, en nous et hors de nous.

De Ritschl à Pierce, à Schiller et à W. James, cette doctrine s'est développée et enrichie; d'origine saxonne et germanique, elle s'est infiltrée dans les races latines pour altérer et dissoudre la notion même de la vérité.

Cependant, la vérité c'est l'être, et Dieu n'est utile que s'il est. Ce mysticisme pathologique n'explique pas les illuminations, les conversions, les efforts, les élans, les habitudes morales, les merveilles de la sainteté. Le Dieu inexprimable auquel il se flatte de nous unir est, à notre âme, ce qu'est une nébuleuse confuse et trouble à un astre radieux.

Les partisans de l'immanence prétendent éviter ces dangers en cherchant Dieu en nous, non plus dans le fonds inconscient et sous-jacent d'où émerge notre personne consciente, mais dans l'évidence de nos états d'âme. « Dieu n'est pas démontrable par la logique, et qui ne le sent pas dans son cœur, ne le trouvera jamais au dehors. » Le piétisme de Schleiermacher, le dogmatisme moral de Kant, le sentimentalisme de Jacobi, telles sont les sources d'une doctrine qui s'est épanouie dans le Protestantisme libéral et dont Sabatier et Ménégoz nous ont donné les formules; elles se résument en celle-ci : « Le salut par la foi indépendamment des croyances. » Les dogmes sont des symboles provisoires et subjectifs; l'évolution est la loi qui domine et justifie les transformations de la pensée religieuse. Si l'on peut découvrir quelque élément fixe en cet ensemble protéiforme que l'on nomme le Modernisme, c'est, sans doute, en cette affirmation de M. Loisy : « L'individu conscient peut être présenté presque indifféremment comme la conscience de Dieu dans le monde, par une sorte d'incarnation de Dieu dans l'humanité, et comme la conscience du monde subsistant en Dieu, par une sorte de concentration de l'univers dans l'homme; c'est l'humanité entière qui est fille de Dieu, qui procède de lui, lui est immanente et en qui il est immanent » (*Autour d'un petit livre*, p. 198).

M. Michelet distingue avec raison la méthode d'immanence, appliquée à divers degrés par l'abbé de Broglie, MM. Blondel et Laberthonnière, de la doctrine de l'immanence. L'une est un procédé apologétique

dont l'usage est légitime pourvu qu'il soit dirigé, réglé, limité, et qu'il n'aspire pas à se suffire pleinement et à remplacer les démonstrations intellectuelles ou à discréditer les notes extrinsèques de la crédibilité comme l'a tenté M. Le Roy. Avec lucidité et fermeté, philosophe pénétrant et théologien rigoureux, l'auteur de *Dieu et l'Agnoticisme* critique la méthode et réfute la doctrine. Il nous montre la première impliquant, lorsqu'elle est mal conduite et appliquée sans précaution, la confusion des deux ordres naturel et surnaturel, l'autre aboutissant au panthéisme.

A ces erreurs, il convient d'opposer la vraie doctrine, celle qui décrit l'élan primitif et spontané de l'être intelligent et libre vers celui qui est la Vérité éternelle et la Bonté parfaite; la raison réfléchie, l'amour conscient et persévérant fortifient et animent cet essor naturel d'une âme créée pour Dieu et à son image. M. Michelet met en vive lumière le caractère objectif de la connaissance religieuse, et sans méconnaître ses diffusions dans la sensibilité, son alliance avec la volonté, il sauvegarde son contenu intellectuel; nécessairement imparfaite, puisque son objet est infini, progressive puisque son sujet est perfectible, elle n'en est pas moins précise et certaine

M. Michelet suit l'âme avec attention et sollicitude, en ses démarches et en ses recherches. Son analyse est exacte et fine; sa pensée, qui ne redoute les sinuosités ni les détours où l'amènent les subtiles théories des agnostiques, est toujours compréhensive et vivante. Il pénètre résolument dans les profondeurs métaphysiques et psychologiques, où il se meut à l'aise; mais, parfois, peut-être, néglige-t-il un peu d'accuser le trait qui sépare des questions distinctes. Cependant, son exposition est lucide, ses preuves liées, sa dialectique pressante, son information très étendue, et il faut lui savoir gré d'avoir courageusement abordé et parfaitement résolu un difficile et très intéressant problème.

Vous n'êtes pas sans avoir ouï dire que l'Apologie scientifique a fait son temps, qu'elle est démodée et à peu près inutile. « Puisque les savants ne croient plus à la possibilité d'atteindre des réalités, nous dit-on, puisqu'ils prétendent ne saisir que des apparences, puisque les lois naturelles ne sont que des approximations imparfaites et les théories des explications provisoires, l'apologiste peut se désintéresser de ces spéculations et le croyant n'a pas à les redouter. » Il faut s'entendre, cependant : la science n'avoue-t-elle pas l'ambition légitime de constater des *faits*? Certains « savants » ne proclament-ils pas, avec complai-

sance, que des *faits* contrôlés, vérifiés, assurés, détruisent les croyances chrétiennes? Et ils se trompent ou ils mentent; mais n'est-il pas indispensable de les convaincre d'erreur ou de mensonge? Aussi bien, les objections « scientifiques » sont celles que l'on répète, que l'on répand, que l'on écoute le plus volontiers. Elles ne troublent pas seulement les simples (qui méritent assurément qu'on les éclaire et qu'on les rassure), mais elles inquiètent ou déconcertent des esprits cultivés qu'il importe de prémunir et d'affermir dans la foi.

L'Apologie scientifique demeure donc oppportune et salutaire. On trouverait encore, aujourd'hui, chez les bouquinistes, tel ouvrage où sont décrits les compartiments et mesurées les dimensions de l'arche de Noé, pour nous démontrer, géométriquement, que toutes les espèces d'animaux terrestres y pouvaient contenir; d'autres exégètes ne redoutaient pas de se livrer à des considérations anatomiques et physiologiques pour nous persuader que Jonas vivait très à l'aise dans le ventre de la baleine.

Les lecteurs qui se plaisent à ce genre de considérations seront déçus, s'ils ouvrent le livre d'Albert de Lapparent : *Science et Apologétique*. En effet, les conférences réunies sous ce titre n'ont pas pour objet la conciliation de tel ou tel conflit particulier entre la Science et la Croyance, mais semblent se borner à la justification de cette parole de Mayer, l'auteur de la Thermodynamique : « Sans l'harmonie providentielle établie par Dieu entre le monde subjectif et le monde objectif, toutes nos pensées seraient stériles. »

On estimera que rien n'est plus nécessaire ni plus opportun, en présence des excès de l'idéalisme et du criticisme, que de mettre en lumière l'ordre et l'harmonie, lois suprêmes de l'univers et de la pensée. Les conceptions géométriques sont des idéalisations de l'expérience; elles supposent des faits perçus par l'intuition sensible; elles reposent sur des axiomes qu'on n'a plus le droit de regarder comme des jugements synthétiques *a priori* et qu'on aurait tort d'envisager comme des conventions arbitraires, des définitions déguisées. En vérité, elles expriment des résultats de notre expérience et s'appliquent à l'espace concret et réel qui est le lieu des corps à trois dimensions. Leur certitude empirique est hors de doute, mais ne s'oppose pas à la possibilité idéale des espaces *elliptiques* de Riemann ou des espaces *hyperboliques* de Lobatcheffsky. Ces constructions purement logiques n'autorisent aucun scepticisme, car les géométries non euclidiennes sont des déductions de principes hypothétiques. Les mathématiciens peuvent imaginer des

espaces à n dimensions, mais notre géométrie est adaptée aux conditions de notre existence et de notre connaissance.

Le nombre, comme l'étendue, dérive de l'expérience quotidienne. La fréquente répétition des sensations de divers ordres produit le besoin et la pensée de les grouper, de discerner les rapports d'antériorité et de postériorité qu'elles soutiennent, le désir d'imaginer des systèmes de numération, de les ajouter les uns aux autres, de les retrancher les uns des autres, de les multiplier ou de les diviser les uns par les autres. Nos aspirations à la continuité et à l'infini ont introduit, dans la science des nombres, des concepts qui ont pour but de faire cesser toute contradiction entre l'expérience et la réalité, mais ce sont des faits contingents, des raisons d'utilité qui sont à l'origine des spéculations les plus hautes et les plus désintéressées de l'analyse.

La Mécanique, qui envisage les déplacements des objets et se préoccupe de leur degré d'aptitude au mouvement, a longtemps considéré l'inertie comme une propriété inhérente à la matière ; mais une matière sans mouvement est une conception abstraite ; de fait, l'une est liée à l'autre, tandis que, d'autre part, on a pu définir la dynamique : un état de mouvements infiniment voisin de l'état de repos. Néanmoins, de quelle manière que l'on modifie les théories, les équations générales appliquées par les praticiens peuvent demeurer les mêmes. Seulement, nous aurons le droit de repousser les prétentions de ceux qui essaient de réduire toute réalité au *mécanisme universel*, puisque la doctrine « sous sa forme usuelle peut ne représenter qu'une approximation assez grossière ».

Les sciences d'observation accordent une part encore plus considérable à l'hypothèse. La physique mathématique suppose l'exactitude des prémisses posées dans les équations différentielles ; sa rigueur est donc en raison directe de l'exactitude de ces prémisses, qui est loin d'être évidente et indiscutable. On sait que l'*émission* de Newton, détrônée par les *ondulations* de Huygens et Fresnel, reparaît, en quelque manière, dans la théorie électro-magnétique de Maxwell. Cependant, les rapports continuent à être exacts et la prévision des effets lumineux est toujours possible. Les formules conservent donc leur efficacité et les théories sont des essais de synthèse traduisant, chacune à sa manière, l'ordre objectif des faits.

Elles contribuent à démontrer l'harmonie de l'univers. Elles laissent inviolables les lois très simples et très générales qui dominent les phénomènes, telles que la gravitation universelle, le principe de la moindre

action, la conservation de l'énergie. Ils suffiraient seuls à prouver que le monde est l'œuvre de la Pensée créatrice.

A leur tour, certaines constatations récentes donnent une nouvelle force à la notion astronomique d'origine, tandis qu'elles permettent de conclure à la dégradation de l'énergie, la quantité utilisée pour produire du travail subissant une diminution progressive; autant d'arguments, ou tout au moins de présomptions, contre le dogme matérialiste de la matière éternelle. Il n'est pas jusqu'à cette finalité tant décriée dont on ne puisse retrouver des indices, non seulement dans les êtres vivants, mais dans les corps inorganiques eux-mêmes. Les propriétés de l'eau, par exemple, peuvent à juste titre être qualifiées de providentielles; l'origine de la houille, la formation du globe, la structure des cristaux permettent d'entrevoir l'intention et la direction d'une Puissance intelligente et bienfaisante dont l'action apparaît éclatante dans les organismes et les fonctions des animaux.

Devons-nous craindre que l'évolution des doctrines scientifiques ne soit opposée à ces conclusions? Tout au rebours, les sciences exactes multiplient les instruments et les armes qui permettent d'en appliquer les principes et de vaincre les difficultés que font surgir de nouveaux problèmes. L'analyse spectrale, imaginée pour découvrir et définir les éléments dont les astres sont composés, a fourni le moyen de dédoubler un grand nombre d'étoiles et permet d'affirmer que les soleils simples, tels que le nôtre, sont plus rares que les soleils groupés. La découverte des ondes herziennes, dont la télégraphie sans fil est une conséquence, de la radioactivité, des ions ou électrons, ces millièmes d'atomes, en même temps qu'elle ouvre des horizons immenses à l'ambition du physicien, nous éloigne et nous préserve des assertions impatientes ou imprudentes sur l'essence des choses La stéréochimie, qui représente les éléments des corps par des images spatiales, est une théorie féconde en inductions qui ont préparé des découvertes, mais laisse subsister le mystère de l'essence de la matière. Enfin, l'assimilation de la vie à des forces physico-chimiques et les théories darwiniennes trouvent des adversaires de plus en plus nombreux parmi les biologistes. Ce qui persiste, parmi les variations et les diversités des systèmes, c'est la marche vers l'unité, et on ne défendra pas à l'apologiste de s'élever de l'unité de l'univers à la Sagesse souveraine, à l'Être unique dont il est l'ouvrage.

Ces conférences, admirables par l'élévation de la pensée, et si précieuses pour l'élaboration d'une cosmologie rationnelle, sont suivies d'un

septième chapitre sur les devoirs et les droits de l'apologiste. Son devoir c'est la *mesure;* il se gardera des exclusions, des partis pris, des étroitesses qui ne peuvent servir qu'à déconsidérer la cause sacrée qu'il doit servir et glorifier. M. de Lapparent nous cite un « philosophe chrétien qui a osé écrire : « Le calcul infinitésimal est fondé sur une erreur, et « qui pis est, sur une erreur contraire à la révélation ! ». Le malheur est que certains savants incrédules rendent l'Eglise responsable de ces lamentables absurdités. Un autre abus consiste à vouloir justifier un fait extraordinaire par des lois en dehors desquelles il faut évidemment le situer. Vous admettez le déluge universel ? Soit. — C'est un miracle. — Très bien ; et aucun esprit sensé ne contestera que Dieu n'ait le pouvoir de faire des miracles. Mais, de grâce, n'essayez pas de l'expliquer par la physique du globe ou la météorologie; car, outre qu'alors ce n'est plus un miracle, vos explications sont ridicules et inadmissibles. Cependant, l'apologiste conserve le droit d'envahir le territoire de ses adversaires, de combattre leur positivisme, leur évolutionnisme athée, leur immoralisme, et, sur ce terrain, il ne se bornera pas à une lutte défensive, il attaquera résolument les ennemis de la raison et de la foi, et il sortira vainqueur de la lutte.

Ce livre, écrit peu de temps avant la mort de l'éminent secrétaire de l'Académie des Sciences, fait grand honneur à sa science si étendue et si précise, à son esprit philosophique, et rendra des services signalés aux écrivains et aux professeurs qui voudront aborder des questions d'apologie scientifique.

M. l'abbé Guibert reprend, à sa manière, quelques-uns des problèmes posés par son collègue de l'Institut catholique de Paris, mais il songe aux applications des principes affirmés et développés par lui. Il se propose surtout de répondre aux objections scientifiques élevées contre l'existence de Dieu et de l'âme.

Les croyances religieuses et les sciences de la nature sont-elles vraiment opposées, comme l'affirment Tyndall et Huxley, Carl Vogt et Haeckel, Berthelot et le Dantec? Cette assertion n'est pas justifiée par les découvertes ou les progrès qui enrichissent et perfectionnent notre connaissance de l'univers. Ce n'est pas seulement la philosophie qui nous révèle la Cause souveraine et adorable, c'est la Mécanique et c'est la Physique qui nous font remonter aux origines du monde et ne peuvent expliquer les commencements sans le Créateur. Les pages où le conférencier nous montre les conséquences de la dégradation de l'énergie sont parmi les meilleures de son livre : l'énergie utilisable diminue,

sa qualité s'altère; donc elle est finie, donc elle n'est pas éternelle, donc elle est créée. Ces divers points sont mis en vive lumière. La vie n'est point contemporaine de la matière; elle n'est pas produite par les forces physico-chimiques; donc elle exige une intervention divine.

Le monde est créé et ordonné; cet ordre n'est pas l'œuvre du hasard, ou du mécanisme total, ou de la finalité inconsciente; il est intentionnel et réclame un Être intelligent et libre. Il est possible, probable, si l'on veut, bien que non démontré, que l'évolution donne la raison des changements et des successions, des enchaînements et des variétés, mais elle suppose l'existence des êtres qui se développent et se transforment, elle exige un plan préconçu qu'elle doit réaliser, une fin déterminée vers laquelle elle s'oriente et qu'elle doit atteindre. Elle est donc inconcevable sans le divin Artiste qui a tracé ce plan, assigné cette fin et mis en œuvre les moyens indispensables pour y parvenir. La Science, loin d'exiler Dieu de l'univers, requiert sa présence et postule son action.

D'autre part, la Biologie ne justifie pas la conception matérialiste de la vie humaine. Elle ne rend pas compte des sensations, elle n'a aucune prise sur la pensée, elle n'enveloppe ni le devoir ni l'amour, et ses insuffisances, ses limites s'accusent manifestement lorsqu'il s'agit d'analyser les faits de conscience ou d'édicter les lois de la vie morale. Mais l'univers n'est-il pas réglé par le déterminisme? L'univers physique? oui... Le monde moral? non. La liberté humaine et la liberté divine demeurent inviolables. — Nous craignons que M. Guibert ne s'exprime pas avec toute la précision désirable au sujet du déterminisme. Certes, il lui accorde une place très importante dans la nature. Mais il proclame une certaine « souplesse » due à l'intervention des forces inconscientes. Nous croyons que le déterminisme est toujours rigide, inflexible et fatal; ce qui est « souple » c'est la *formule* des lois physiques, en laquelle il faut reconnaître, la plupart du temps, une simple approximation. Elle n'est pas assez complexe pour tenir compte de tous les éléments qui font varier tel ou tel phénomène, mais la *loi* elle-même demeure fixe et constante, car des effets absolument identiques devront nécessairement apparaître s'ils sont produits dans des conditions identiques. La question du miracle est effleurée en quelques pages; elle n'est point suffisamment traitée, et, sans l'envisager sous tous ses aspects, le savant apologiste aurait pu lui donner plus d'ampleur.

Par contre, la phrase du professeur Branco, de l'Université de Berlin : « La Paléontologie ne connaît pas d'ancêtre à l'homme », est excellemment commentée dans le chapitre sur les origines de l'homme. Notre

âme ne saurait provenir d'une formation animale; elle diffère essentiellement du principe de vie qui anime les bêtes et d'où dérivent leurs instincts. Rien n'autorise à soutenir que Dieu ait formé le corps du premier homme d'une matière déjà animée, d'un organisme qu'Il eût perfectionné pour y infuser une âme spirituelle. Ce chapitre est écrit avec beaucoup de netteté et de mesure.

Mais il conduit à se demander comment il faut interpréter les données scientifiques de la Bible. A cet égard, M. Guilbert expose clairement les règles d'exégèse résumées dans la Bulle *Providentissimus* et en fait une heureuse et originale application à l'*Hexameron* ou Œuvre des Six jours. Les *littéralistes* admettaient des jours de vingt-quatre heures antérieurs aux phénomènes géologiques; les *concordistes* soutenaient que ces jours étaient des périodes de longueur indéterminée et considérable; les *idéalistes* prétendent que les six jours ont été adoptés en vue de l'établissement de la semaine et que le récit biblique est indépendant de l'ordre réel des événements. Ne pourrait-on supposer que Moïse a vraiment raconté les débuts du monde, mais en se servant des données cosmogoniques alors en vigueur et puisées dans les nations environnantes, principalement dans la Chaldée? La narration demeurerait historique, mais elle serait exprimée dans la langue qui avait cours, à cette époque, pour décrire les phénomènes de la nature.

L'auteur de cet ouvrage, qui dissipera bien des préjugés, renvoie, avec raison, pour compléter certains passages, à son livre très estimé intitulé : *Les Origines*.

Les questions abordées dans les conférences que je viens de résumer sont loin de former une synthèse des doctrines scientifiques considérées dans leurs rapports avec les dogmes du christianisme. M. de Lapparent expose des principes, M. Guibert offre des vues d'ensemble; mais ils ne se proposaient ni l'un ni l'autre de composer un Manuel méthodique et détaillé qui, tout en demeurant accessible et attrayant pour le grand public, pût devenir ce que les Anglais appellent *book of text* dans les Facultés catholiques et les grands Séminaires. Telle fut l'ambition de Mgr Duilhé de Saint-Projet lorsqu'il écrivit son *Apologie scientifique de la Foi chrétienne*, qui obtint tous les suffrages et fut soigneusement remanié soit par son auteur, soit, après la mort de celui-ci, par M. le chanoine Senderens. Pourtant, la multiplicité des problèmes, des découvertes, des objections, les théories vieillies, délaissées ou transformées ont rendu nécessaires beaucoup d'additions, plusieurs soustractions et quelques changements qui nuisaient à l'ordre et altéraient l'har-

monie de l'ouvrage primitif. Notre savant collègue a dû se résoudre à une refonte complète et, bien qu'il soit fidèle aux idées directrices et aux grandes lignes du remarquable ouvrage de notre éminent recteur, il nous donne un livre nouveau et une œuvre personnelle.

La division générale de l'ouvrage a été respectée :

Première partie : Principes généraux d'Apologétique.
Deuxième partie : Origine et formation de l'Univers : Cosmologie.
Troisième partie : Origine et développement de la vie : Biologie.
Quatrième partie : Origine, histoire et destinée de l'homme : Anthropologie.

Très sagement, l'auteur a allégé son livre de notions astronomiques ou physiologiques, géologiques ou paléontologiques qu'il est facile de trouver dans les ouvrages élémentaires et qui sont familières aux lecteurs cultivés auxquels il s'adresse. Il a bien fait de se débarrasser de l'exposé des systèmes concordistes et idéalistes, dont la place naturelle est dans les Introductions à l'Ecriture Sainte. En revanche, il a insisté avec force sur les caractères actuels du conflit entre la fausse Science et la vraie Foi.

Après cette lumineuse introduction, l'auteur se demande : D'où vient l'univers et comment s'est-il formé ? — Sur son origine, la science ne sait rien ; sur sa formation, la foi ne prescrit rien. Aucun dogme ne s'oppose aux hypothèses imaginées pour expliquer la lente et progressive constitution de l'univers.

Mais il ne faut pas oublier que ce sont des hypothèses. Le système de la nébuleuse primitive, conception grandiose de Laplace, a dû être amélioré par Faye ; voici que le mouvement rétrograde des neuvième et dixième satellites de Saturne et les particularités des sixième et septième satellites de Jupiter obligent à retoucher la théorie pour l'accorder avec les faits. En tout cas, il ne faut pas confondre ces belles constructions scientifiques avec les rêveries absurdes de Buchner et de Haeckel pour éliminer le Dieu qui crée et gouverne le monde.

M. Senderens fait justice de ces attentats contre la raison ; il indique les arguments par lesquels les philosophes dissipent les sophismes amoncelés contre l'efficacité de la prière et la possibilité du miracle. Sa définition du miracle est très correcte : « L'essence du miracle est de dépasser évidemment les énergies connues et connaissables de l'univers ; c'est une dérogation aux lois scientifiques établies de la nature. » J'aime beaucoup moins la note trop obligeante envers la description du miracle

telle que l'imagine M. de Kirwan, car celle-ci ressemble à la théorie de Houtteville qui tend à faire du miracle un effet de lois naturelles inconnues et spéciales. Les considérations sur la conservation de l'énergie, qui ne s'oppose en rien à la réalité des faits merveilleux, sont justes et décisives.

La vie vient de Dieu comme la matière et l'esprit ; de quelle manière ? La foi ne l'enseigne pas. « Ce ne sont pas les théologiens, disait Virchow, ce sont les savants qui repoussent l'hétérogénie. » Ce problème n'est certes pas suranné, puisque l'Anglais Bastian rééditait, hier encore, des objections impuissantes contre les assertions de Pasteur. Les déconvenues de MM. Errera et Leduc n'empêchent pas les matérialistes de soutenir que la vie est apparue en ce monde sans germe vivant, car il faut à tout prix éviter « le miracle de la création ». La discussion des théories évolutionnistes et monistiques est très bien menée par M. Senderens qui manie à merveille les armes que lui fournissent la science, la raison et même une discrète et fine ironie.

Les arguments favorables et opposés au transformisme sont impartialement rappelés ; avec une louable modération, l'auteur laisse la conclusion au libre jugement de ses lecteurs.

En ce qui concerne l'homme, il montre bien que, par les facultés intellectuelles et morales, il est « un empire dans un empire ». Distinct de l'animal, auquel il ressemble par son corps, il se glorifie de posséder une âme spirituelle créée par Dieu et destinée à la vie éternelle. Signalons les chapitres intéressants et très nourris de faits caractéristiques sur l'instinct et sur l'unité de l'espèce humaine. Cette « unité » est l'une des rares vérités scientifiques enseignées dans la Bible, à cause des relations qu'elle soutient avec les dogmes du péché originel et de la Rédemption. Si le monogénisme n'est pas démontré par la science, il est infiniment plus probable que le polygénisme et les anthropologistes ne peuvent opposer aucun fait au témoignage de l'Eglise, interprète infaillible de la parole de Dieu.

En somme, les propositions de foi sont formulées dans un langage rigoureusement orthodoxe ; les certitudes de la science, nettement affirmées ; les hypothèses décrites de façon très compréhensive ; les théories discutées d'après les plus récents travaux ; les erreurs dénoncées, poursuivies, combattues, réfutées avec pénétration, fermeté et vigueur. M. le chanoine Senderens n'est pas seulement un éminent chimiste, il se montre très au courant de la pensée contemporaine, de ses directions et de ses tendances. Nous souhaitons vivement que les étudiants en

théologie, les prêtres et les croyants instruits lisent et méditent ces pages substantielles, œuvre de foi, de talent et de science.

The Truth of Christianity, du lieutenant-colonel Turton, équivaut au traité classique de *Vera religione*. Dans la première partie, il est question du Dieu créateur, de l'âme spirituelle et libre, de la Providence, de la possibilité de la révélation et du miracle; dans la deuxième, de la religion juive considérée en ses croyances, ses promesses et ses prodiges; dans la troisième, des Evangiles, de la personne du Christ et de son œuvre. Les arguments pour et contre le christianisme sont exposés, affrontés et comparés. La conclusion est que la religion révélée au monde par Jésus étant extrêmement probable, la prudence fait un devoir à l'homme d'y adhérer par l'esprit et le cœur et d'y conformer sa vie.

Pourtant, s'il n'est pas absolument certain que Dieu ait parlé, notre croyance peut être erronée, nous risquons de placer des conceptions fausses sous la garantie de la parole divine. En ces conditions, l'acte de foi, avec la fermeté qu'il exige et la certitude qu'il suppose, est impossible. Cette réserve faite, — et elle est très grave, — il nous est agréable de reconnaître que ces pages, écrites par un anglican, sont très sensées et judicieuses : les preuves sont parfois exprimées par un raccourci frappant; les objections des incrédules, nettement formulées, reçoivent des réponses claires et courtes; la phrase est vive et animée. Tout, en ce livre, révèle une œuvre sincère et courageuse qui peut être utile aux catholiques eux-mêmes.

L'Eglise et le Progrès du monde a paru en Angleterre, mais il a été traduit en français par le P. Folghera, des Frères Prêcheurs. L'auteur, Charles Stanton Devas, est des nôtres. Il s'est demandé comment on peut résoudre les antinomies que l'on peut apercevoir entre les enseignements, les affirmations, les tendances de l'Eglise, en ce qui concerne la civilisation intellectuelle, morale et matérielle. En effet, elle prétend éclairer les hommes, et elle semble se défier de la science; elle protège la prospérité matérielle, et elle prêche la pauvreté; elle exhorte au renoncement, et elle inspire la joie; elle se proclame indépendante de l'Etat, et elle recherche son alliance; elle célèbre l'avènement de la justice, et elle maintient les inégalités sociales; elle se déclare sainte, et son histoire nous offusque par des scandales; elle revendique la liberté de la conscience, et sa doctrine est intolérante;

elle offre le salut à tous, et elle condamne les hérétiques et les schismatiques; elle subit des défaites, et se glorifie de ses victoires...

N'est-il point nécessaire de concilier ces apparentes contradictions? M. Devas s'y efforce et y réussit. Il s'appuie sur les faits, les interprète avec sagacité, en tire de justes et heureuses conséquences. On trouvera dans ce volume, de lecture attrayante, excellemment traduit en notre langue, d'abondantes ressources pour rajeunir, renouveler, enrichir, rendre actuelle et saisissante la démonstration qui conclut des *notes* de l'Eglise à sa divinité. L'action de la société spirituelle et immortelle, fondée par Jésus, y apparaît lumineuse et bienfaisante.

L. Maisonneuve.

NOTES ET CRITIQUES

Anatole France, de l'Académie française, *Vie de Jeanne d'Arc*. Paris, Calmann-Lévy, s. d., t. I, de LXXXIII-556 p. ; t. II, 483 p.

M. Anatole France prend bien soin de nous prévenir dans sa Préface que nous ne trouverons dans la Jeanne d'Arc de son livre ni le « phénomène polytechnique des libres-penseurs », ni « la druidesse romantique » ou « la garde-nationale inspirée » de Henri Martin ou de Michelet, ni surtout la « sainte, béate et moderne des catholiques... leur miraculeuse protectrice de la France chrétienne ». Certes, nous n'avions jamais pensé que la fréquentation du *Jardin d'Epicure* ou de *M. Jérôme Coignard* fût la préparation tout indiquée à qui voulait saisir et rendre l'héroïsme de la bonne Lorraine. Nous étions loin cependant de croire qu'il suffisait de s'enfoncer dans la lecture des procès de condamnation et de réhabilitation de Jeanne, dans l'examen des chroniques de son temps ou dans la contemplation des miniatures et des bibelots du quinzième siècle pour en rapporter la conviction que Jeanne ne fut qu'une folle. Telle est cependant la thèse qu'entreprend M. A. France. Jeanne n'est qu'une hallucinée, une névropathe, comme la demi-douzaine de maniaques dont il nous raconte compendieusement l'histoire. Si elle se distingue d'eux et fait meilleure figure dans l'histoire, elle le doit à la bonne fortune qu'elle eut de rencontrer sur son chemin des clercs avisés qui surent tourner ses visions au profit du royaume. Hallucinations et suggestions cléricales, Jeanne est là tout entière, avec son caractère et avec son rôle. Si elle montre tant de bravoure devant les ennemis, c'est que ses hallucinations lui font voir des milliers d'hommes prêts à combattre pour elle, et c'est grâce à ces visions que les Français la regardent comme un porte-bonheur et les Anglais comme le diable en personne. Sa crânerie devant les juges de Rouen

n'a pas d'autre cause ; elle les brave jusqu'à la dernière heure parce que, sur la foi de ses voix, c'est-à-dire de ses hallucinations, elle s'imagine qu'elle échappera de leurs mains. Ce que nous appelons sa sainteté n'est que sa docilité à ses hallucinations ou aux clercs de son temps, qu'elle écoute avec toute la simplicité d'une jouvencelle du quinzième siècle. Elle n'a, d'ailleurs, nullement sauvé la France : elle a plutôt retardé la délivrance en faisant manquer, par la marche du sacre, l'occasion de recouvrer la Normandie. Comment aurait-elle expulsé les Anglais ? elle n'avait aucun talent militaire, toute sa stratégie consiste à mener les gens à confesse... Inutile donc de s'évertuer à chercher ce qui se mêle de divin, de surnaturel dans la mission de Jeanne. L'hallucination, habilement exploitée par des clercs sans scrupule, suffit à tout expliquer.

Il serait facile de montrer tout ce que notre romancier, subitement mué en historien, garde ici de ses anciens procédés littéraires. D'autres critiques, tels que MM. S. Reinach, Andrew Lang, Luchaire, Funck-Brentano ont déjà montré quelle liberté singulière M. A. France prend avec ses textes. Je pourrais aisément grossir la liste des erreurs de détail qu'ils ont citées. Il y en aurait, notamment, bien d'autres à relever dans cette érudition ecclésiastique dont il fait étalage[1].

A quoi bon? l'erreur capitale du livre est ailleurs. Elle est dans la méconnaissance systématique, dans la négation *a priori* du surnaturel dans l'histoire de Jeanne d'Arc. Cette négation est imposée à M. Anatole France par les besoins de sa doctrine, elle n'est point suggérée par les faits. Aucun contemporain de Jeanne n'a jamais vu chez elle rien qui ressemblât à des hallucinations de névrosée. Dieu sait pourtant si elle a été soumise à de minutieux examens à Vaucouleurs, à Chinon, à Poitiers, et si sa conduite, ses moindres actes et paroles ont été scrutés de près par les terribles juges de Rouen ! Les uns ont cherché l'explication

1. Où M. A. France a-t-il vu que les formules d'exorcismes que « le prêtre récite à la cérémonie du baptême étaient, à cette époque, dans ces contrées, beaucoup plus longues pour les filles que pour les garçons » ? Belle autorité vraiment que celle de M. Monteil et de son *Histoire des Français !*

Pour nous prouver que cette crinière (de Jeanne) libre sur une tête féminine était, pour le temps, une chose étrange, M. A. France nous renvoie à saint Paul, *Epître aux Corynthiens* (*sic*), II, et à Labbe, *Collection des Conciles* (*sic*), t. VII, p. 978, cité ailleurs, pp. 476, 477, sous le titre de Labbe et Cossart, *Sacro-sancta Consilia* (sic) ; plus loin (p. 481), il rapporte le texte évangélique bien connu sous la forme *Vhe tibi Cororaïm*, etc., et ce ne sont pas là des coquilles, je les prends dans la 27e édition.

de son héroïsme dans une inspiration divine, les autres dans une inspiration diabolique, aucun dans la folie ; aucun d'eux n'a surpris chez elle le moindre dérangement des facultés intellectuelles ou sensibles. Ils ont même rendu expressément hommage à son bon sens : elle était saine d'esprit, *erat sana mente* (Quicherat, *Procès*, I, 482) dit le plus acharné de ses adversaires, Pierre Cauchon. Aussi bien la folie de Jeanne était-elle, s'il faut en croire son historien, de celles qui auraient dû crever les yeux les plus prévenus en sa faveur : « Sa raison, nous dit-il, était sujette de tout temps à des troubles étranges... ses hallucinations perpétuelles la mettent hors d'état de distinguer le vrai du faux ».

On a beau lire les actes du procès de Jeanne, jamais on n'y saisit ni ces troubles étranges, ni cette confusion du vrai et du faux et, partant, du bien et du mal. Et qui plus est, l'histoire même de M. A. F. oppose un complet démenti à cette assertion de sa préface. Jeanne n'y apparaît jamais avec les tares héréditaires ni avec les stigmates personnels des candidats à l'hallucination. Son père est un paysan honnête et avisé, très estimé de ces concitoyens qui lui confient la gestion de leurs intérêts communs; sa mère, une campagnarde dont les jarrets solides ne s'effraient point d'un pèlerinage de Domremy au Puy-en-Velay. Quant à Jeanne, saine, adroite et robuste, elle supportera les longues chevauchées, dure à la douleur, mais nullement insensible, on le voit bien quand il lui arrive d'être blessée; elle n'a donc rien de l'anesthésie ou de l'hémi-anesthésie propre, nous dit-on, aux hystériques. Encore moins témoigne-t-elle à l'égard de ses voix de l'étroite soumission de l'hallucinée à l'égard de ses illusions. Ses voix sont si peu le cri de son cœur, l'expression de ses propres désirs, que, parfois, elle ne leur obéit qu'à contre-cœur et, d'autres fois, leur désobéit franchement, comme le jour où elle saute, malgré leur défense, du haut du donjon de Beaurevoir. Plus d'une fois, d'ailleurs, il arrive à M. A. F. de louer la finesse de Jeanne, la justesse de ses vues, l'à-propos de ses réparties; il rend hommage au prestige qu'elle acquiert au milieu de l'armée, parce qu'« elle était la meilleure », parce qu'« elle avait plus grand cœur ». Il avoue même que, « dans son ignorance plus savante que la science des routiers et des capitaines, elle avait donné victoire en donnant confiance ». Tout autant d'actes bien inexplicables chez une visionnaire incapable de distinguer le vrai du faux. Inexplicables même ou plus inexplicables encore avec l'hypothèse de ce moteur invisible qu'aurait été le clerc que l'histoire ignore et dont M. A. F. reconnaît que le nom ne sera jamais connu. Car il resterait toujours à expliquer comment un clerc a pu, sur

les marches de Lorraine, concevoir cette audacieuse entreprise dont l'énoncé seul glaçait d'effroi Charles VII et sa cour, et surtout comment il a pu la réaliser avec un instrument aussi faible qu'une névrosée de village si mal préparée au rôle de général d'armée.

M. A. F. a beau dire, il n'a donc pas réussi à expulser le mystère de l'histoire de Jeanne d'Arc. Après comme avant son livre, il restera à expliquer comment une intervention aussi peu attendue que la sienne a pu produire dans notre histoire nationale des résultats aussi soudains et aussi déconcertants. Le médecin que M. A. F. appelle à son aide estime que la pathologie nerveuse n'éclaire que « faiblement une partie de l'âme de Jeanne ». Je crois bien que la nouvelle *Vie de Jeanne d'Arc* nous fera encore moins comprendre comment il a suffi à une pauvre folle de village de donner libre cours à son imagination détraquée pour fanatiser les Français, terroriser les Anglais et s'imposer à l'admiration des contemporains et de la postérité.

A. DEGERT.

La théologie de Bellarmin, par J. DE LA SERVIÈRE, S. J. Un volume in-8° de XXVII-764 pages : *Bibliothèque de théologie historique*. Paris, Beauchesne, 1908.

Comme pour expliquer pourquoi la *Bibliothèque de théologie historique* s'est ouverte à Bellarmin, et pour s'excuser peut-être de lui consacrer un volume si étendu, le R. P. DE LA SERVIÈRE expose, dès les premières lignes de sa préface, que cet honneur lui revient moins à titre personnel, si l'on peut ainsi dire, qu'à titre représentatif. A ses yeux, le savant cardinal incarne un genre et une époque : la fin du seizième siècle et la controverse antiprotestante.

Son œuvre théologique, en effet, n'a pas l'ampleur ni la sérénité des antiques *Sommes*. Il renonce le plus souvent à la spéculation désintéressée ou aux discussions d'école, pour concentrer son effort sur les points en litige, c'est-à-dire les dogmes essentiels du catholicisme qu'il s'agit de justifier et de défendre contre les négations de la Réforme. Par la distribution même des chapitres, on peut voir que la matière du présent volume se grouperait assez facilement en trois parties : l'Eglise, les Sacrements, la Grâce. C'est dire que Bellarmin fut essentiellement un controversiste et que la réfutation du protestantisme est le principal objectif de sa théologie.

Mais encore, dans cette œuvre, avait-il eu des devanciers. Au cours du

seizième siècle, de nombreux théologiens avaient multiplié les apologies du dogme catholique ; Bellarmin a eu pour mission de recueillir et de classer les résultats de leurs travaux, « de faire un choix parmi les matériaux accumulés depuis soixante ans parmi tant de polémistes de valeur très diverse, d'éliminer ceux qui ont mal résisté aux coups des savants hétérodoxes, de construire avec ceux que l'épreuve a montrés plus solides le monument de l'orthodoxie romaine » (p. XII).

Et comme le « monument » a été dressé par Bellarmin lui-même, le R. P. de la S. a pensé que le meilleur était, pour le faire visiter à ses lecteurs, de suivre le plan des *Controverses*. Il prend donc, l'un après l'autre, les six volumes de l'édition Vivès et, pendant 726 pages, il analyse méthodiquement, avec d'abondantes citations à l'appui, les traités successifs du cardinal. Lorsqu'il y a lieu cependant, l'auteur, qui connaît à fond son sujet, rappelle en quelques mots les opinions développées par Bellarmin dans ses autres ouvrages, et il utilise à propos une collection d'opuscules inédits réunis par le P. Le Bachelet. Mais toujours le R. P. de la S. ne veut être qu'un rapporteur diligent; à la fin seulement, dans une conclusion de quelques pages (pp. 727-740), il apprécie la méthode et le style de Bellarmin.

Le lecteur est donc bien à son aise pour se faire un jugement personnel sur l'ensemble d'une doctrine aussi fidèlement présentée. A beaucoup, sans doute, cette lecture laissera tout d'abord une invincible impression de déjà vu. Non seulement cette disposition en thèses prouvées par l'Ecriture, la Tradition et la Raison, mais l'ordre des problèmes soulevés, la terminologie et le sens même des solutions font l'effet de choses connues depuis longtemps : c'est la théologie classique telle qu'on la trouve aujourd'hui partout. Et ceci prouve tout simplement quelle influence dominatrice la pensée de Bellarmin a exercée sur les théologiens ses successeurs. Il n'est pas jusqu'à ses hardiesses les plus caractérisées, comme sa théorie sur le pouvoir indirect qui indigna si fort les gallicans et que le Pape Sixte V faillit mettre à l'*Index*, qui ne soient devenues maintenant le lieu commun des manuels. De leur côté, les protestants n'ont pas cessé de considérer Bellarmin comme leur plus redoutable adversaire, — et ceci n'est-il pas le meilleur hommage rendu à sa valeur ?

Ce n'est pas à dire que les *Controverses* représentent le dernier mot de la théologie catholique. Malgré « le goût du cardinal pour les opinions moyennes » (p. 287), il serait facile d'en relever plusieurs qui paraîtront excessives aux moins exigeants. Ce qu'on peut moins encore

se dissimuler, ce sont les insuffisances trop fréquentes de sa méthode : plus d'une fois son exégèse est factice et ses raisons de convenance bien fragiles; en matière patristique, sans parler de l'argument de prescription dont il use volontiers, son érudition appellerait plus d'une réserve. Le P. de la S. n'hésite pas à reconnaître ces défauts, qui sont d'ailleurs compensés par des qualités précieuses de loyauté, d'information et de logique.

Il reste donc que les *Controverses* représentent, comme se plaît à le dire le P. de la S., un « monument » imposant de l'orthodoxie catholique contre les erreurs de la Réforme. Mais si l'on songe que le « monument » date du seizième siècle, qui pourrait s'étonner que, pour être adapté aux nécessités actuelles, il ait besoin de quelques restaurations?

En attendant, il faut savoir gré au R. P. de la S. d'avoir ramené l'attention du public catholique sur l'œuvre de Bellarmin, et plus d'un lecteur sans doute, qui n'eût osé aborder la masse des *Controverses*, sera heureux d'en trouver la substance dans ce résumé consciencieux.

J. Rivière.

J. Grimal, S. M., *Le Sacerdoce et le Sacrifice de Notre-Seigneur Jésus-Christ*, avec une lettre de Mgr Gauthey, évêque de Nevers. Un volume in-16 de xxiii-405 pages (Paris, Beauchesne, 1908).

« Un essai de professeur pour aider des séminaristes ou des jeunes prêtres à mieux préparer leur ordination ou à mieux comprendre leur sacerdoce et leur sacrifice, une thèse de théologie dogmatique développée dans un but de piété » : c'est en ces termes que le R. P. Grimal définit lui-même, dès les premières lignes de sa préface (p. xiii), le but de son ouvrage.

En conséquence, il s'attache à développer la dogmatique traditionnelle sur le sacerdoce de Jésus-Christ. D'abord la préparation : Jésus-Christ, prêtre et victime, est figuré par le sacerdoce antique, surtout par le rite universel du sacrifice, où la foi nous révèle « l'agneau immolé depuis l'origine du monde » (p. 83). Puis la réalisation : Jésus-Christ, constitué prêtre par le mystère même de l'Incarnation que l'auteur se plaît à présenter « comme une ordination infinie » (p. 97), offre sur l'autel de la croix le sacrifice parfait. Enfin, l'œuvre sacerdotale du Sauveur s'achève

dans la consommation céleste et se prolonge pour nous dans le mystère eucharistique.

Sur tous ces points du dogme chrétien, le P. G. n'a pas la prétention de jeter des idées neuves, et il faut encore moins lui demander une solution aux divers problèmes théologiques qu'il rencontre çà et là sur son chemin. Conformément à son but, il cherche à faire œuvre d'édification, et la piété, comme il le déclare lui-même, est indépendante des opinions d'école (p. 262). Mais il retient néanmoins de la théologie ce qu'il faut pour écarter « les exagérations prétendues pieuses » (p. 309) et rester dans une ligne doctrinale sûre. A cet égard, ses maîtres préférés sont les grands mystiques français du dix-septième siècle « providentiellement suscités pour restaurer la notion du sacerdoce » (p. XIX) : Bérulle et Condren, Thomassin et Olier, Bossuet surtout dont il cite souvent de larges extraits. Encore prend-il soin d'éviter ce qui peut se trouver chez eux d'« expressions exagérées » ou de théories suspectes » (p. XXI; Cf. p. 126-127, 142, 205-206, 241-242, 336-337).

Après avoir ainsi puisé les doctrines aux bonnes sources, l'auteur s'applique à en développer la surnaturelle économie, à en tirer les conclusions vitales, et il le fait avec une ampleur d'idées et une émotion de cœur qui touchent parfois à l'éloquence. Il y a tels chapitres tout pratiques, comme *Sacerdos alter Christus*, *Juxta crucem*, *Agnoscite quod agitis*, etc., où l'on sent que l'auteur a condensé, avec le meilleur de ses instructions de séminaire, toutes les ardeurs de son âme de prêtre.

De toutes façons, l'ouvrage du P. G. est bien fait pour faire comprendre et aimer le sacerdoce et mérite de prendre place parmi ces livres trop rares de spiritualité sacerdotale où la piété s'alimente aux sources vives de la foi.

J. RIVIÈRE.

Catálogo razonado de obras anónimas y seudónimas de autores de la Compañía de Jesús pertenecientes á la antigua asistencia española con un apéndice de otras de los mismos dignas de especial estudio bibliográfico (28 sept. 1540-16 ag. 1773), por el P. Eug. de URIARTE, de la misma compañía. Madrid, in-4°, t. I, de XXX-526 p. à 2 col., 1904; t. II, 615 p., 1905; t. III, XII-651 p., 1906.

Il n'est pas besoin d'apprendre aux travailleurs quels services leur rend l'importante *Bibliographie de la Compagnie de Jésus* par le

P. Sommervogel. Seulement, il est dans la destinée de ces publications d'être toujours susceptibles d'accroissement et de progrès, car il semble bien difficile qu'un seul homme, si informé qu'il puisse être, arrive jamais à embrasser l'ensemble des œuvres livrées aux presses de tous les pays par une Société aussi riche en écrivains que la Compagnie de Jésus. Le P. E. de URIARTE, qui depuis trente ans s'était voué à la bibliographie des seuls Jésuites de langue espagnole, était donc bien en état de compléter et, au besoin, de rectifier l'œuvre de son docte collègue français. Il nous donne, dans les cinq mille deux cent trente-quatre articles des trois volumes qu'il vient de publier, une bonne partie de ce qu'il a pu trouver sur les auteurs jésuites anonymes ou pseudonymes de la seule assistance d'Espagne. Chaque notice relève minutieusement les titres, les indices ou particularités bibliographiques d'ouvrages dont les Jésuites ont été, en totalité ou en partie, les auteurs, les traducteurs ou les auteurs inavoués. Assez souvent, cette notice se complète par des discussions aussi précises qu'instructives que soulèvent les diverses questions d'authenticité, de paternité ou autres. Telles d'entre elles ont pris ainsi la proportion de véritables articles ; il est consacré, par exemple, quinze colonnes à la *Catholica querimonia*, une modeste brochure de cent cinquante-deux pages qui fit quelque bruit en son temps ; la traduction de la Bible en espagnol attribuée au P. Petisco et imprimée en 1823 en obtient quinze autres ; plus favorisés encore, les fameux *Monita secreta* voient l'histoire de leurs origines se dérouler sur dix-huit colonnes.

Ces notices sont toutes rangées dans un ordre rigoureusement alphabétique, trop rigoureusement même, car, qui s'avisera d'aller chercher le titre d'un ouvrage à l'article *el*, ou *la*, ou *lo*, ou même à la préposition *a* de la dédicace mise au frontispice ? Mais n'insistons pas sur ces vétilles ; marquons plutôt par une simple comparaison le progrès réalisé par le *Catálogo* sur la partie correspondante de l'œuvre du P. Sommervogel. Sur les cent trois articles dont se compose la lettre *M* (n° 1217-1321), plus de cinquante ont été ignorés du Jésuite français ; mieux encore, sur les cent premiers articles qui ouvrent le premier volume, seize seulement sont indiqués par le P. Sommervogel.

Il faut renoncer à indiquer, même sous forme d'esquisse sommaire, le genre de renseignements qu'on peut demander à la publication du P. de Uriarte, mais on s'en fera, croyons-nous, quelque idée si on veut bien remarquer qu'il s'agit ici d'ouvrages écrits en espagnol, — c'est-à-dire dans une langue qui a été parlée pendant plus de quatre siècles

par plus de la moitié du monde civilisé, — par une compagnie dont l'activité littéraire s'exerce dans toutes les branches du savoir. La théologie, l'histoire, la mystique, la géographie trouvent ici à s'éclairer par le surcroît des connaissances qui nous sont fournies sur les auteurs de ces innombrables travaux, dont quelques-uns, tels que les relations des premiers missionnaires, sont vraiment uniques en leur genre. D'autre part, on est heureux d'apprendre parfois le retentissement qu'ont eu dans le monde espagnol certaines œuvres de nos écrivains français, qu'on voit quelquefois traduits et d'autres fois combattus par les Jésuites d'au-delà des Pyrénées. Il n'y a pas jusqu'à l'histoire de notre imprimerie qui n'ait à faire son profit des indications qui y sont fournies sur certains ouvrages imprimés en France. L'histoire des supercheries littéraires elle-même y puisera de bons suppléments et d'utiles corrections, notamment en ce qui concerne le P. de la Higuera, le trop fameux faussaire, dont les inventions malhonnêtes ont infecté parfois notre hagiographie méridionale.

Au point où est arrivée l'œuvre, il n'est pas difficile de prévoir que nous en verrons le terme sans tarder ; souhaitons que la fin ressemble au commencement. A. DEGERT.

G. GOYAU, *Ketteler :* un volume in-12 de XLVIII-290 pages. Paris, Bloud, 1908.

M. G. GOYAU poursuit ses études si appréciées sur l'Allemagne religieuse et le catholicisme social. Un de ses récents volumes est consacré à Ketteler (1811-1877), l'évêque de Mayence, dont les initiatives sociales révèlent de plus en plus leurs bienfaisants effets chez les catholiques des provinces rhénanes et de la Westphalie. L'ouvrage est divisé en deux parties. La seconde, qui est la plus étendue, contient, classés méthodiquement, des extraits particulièrement instructifs des œuvres de Ketteler : *L'Eglise et les temps nouveaux ; L'Eglise et les diverses variétés d'absolutisme ; L'Eglise et le problème de la propriété ; L'Eglise et la question ouvrière ; La politique sociale.* Ces cinq chapitres sont précédés d'une préface qui fournit toutes les indications biographiques, bibliographiques, historiques et autres, qui sont nécessaires pour l'intelligence des œuvres de Ketteler. Le tout constitue un modèle de la méthode d'enseignement de l'histoire par les textes. Le lecteur assiste à la formation et au développement d'une pensée qui a

été au nombre des plus fécondes du dix-neuvième siècle, en matière sociale. Les idées de Ketteler ne sont pas universellement admises, même en Allemagne, mais elles s'imposent à l'attention et au respect.

Au dix-neuvième siècle, dans aucun pays, le peuple n'a eu de meilleur ami que ce gentilhomme. En Europe, si on excepte le cardinal Manning, aucun évêque n'a abordé la question sociale avec autant de franchise et de décision. Toute sa vie durant, depuis son ordination, Ketteler a consacré sa pensée aux questions sociales. Il a étudié les travaux publiés dans tous les pays; il a discuté les théories socialistes; il s'est informé soigneusement de la législation ouvrière de l'Angleterre; il a beaucoup profité des travaux publiés en France. En résumé, l'évêque de Mayence n'a pas été un amateur de la question sociale, mais un spécialiste très informé et très pénétrant.

De ses nombreux écrits se dégagent des principes qui, après avoir été discutés et éprouvés, sont devenus le fondement de l'activité sociale des catholiques allemands, et particulièrement des catholiques prussiens. L'évêque de Mayence a imposé à l'Eglise d'Allemagne la discussion de la question sociale. A cet égard, son rôle a une importance historique et ecclésiastique de premier ordre. Aujourd'hui, Ketteler est célébré comme un précurseur, comme le bienfaiteur du catholicisme allemand tout entier. Il est vrai, au cours de sa longue carrière, il a modifié certaines de ses vues secondaires; mais pour l'essentiel, sa doctrine est fondée sur la théologie et est demeurée immuable. Aussi l'Eglise d'Allemagne, dans son ensemble, a-t-elle fait sienne la pensée de Ketteler. La nécessité de l'intervention du catholicisme dans la question sociale est, pour l'Eglise d'Allemagne, une évidence que personne ne se permet de discuter. Il n'est pas possible de donner ici une idée des grandes thèses de Ketteler sur la nature et les obligations de la propriété, sur les questions du salaire et du capital. Ces sujets exigent trop d'explications. Mais il est des textes qui ne demandent pas de commentaires : ce sont ceux qui expriment l'inspiration de toute la doctrine.

Au Congrès de Mayence de 1848, Ketteler s'écriait : « Je veux encore une fois insister devant vous sur un devoir que nous aurons à pratiquer, dans un avenir très prochain; j'entends le devoir de la religion, en ce qui concerne les questions sociales. De toutes les questions, la plus difficile est la question sociale. Aucune disposition légale, aucune forme de gouvernement n'en a fourni la solution jusqu'ici. Je puis le déclarer franchement : la difficulté, la grandeur, l'imminence de notre devoir relatif à cette question me remplissent de la joie la plus vive. Non que

la détresse sociale me réjouisse, ou la misère de mes frères; non, elle me va au contraire au fond du cœur, mais parce qu'on verra enfin quelle Eglise porte en elle la force de la vérité divine. »

Et en 1869 : « L'Eglise peut et doit aider à résoudre la question sociale, où sont engagés tous ses intérêts. Il est vrai, elle n'a pas à s'occuper directement du capital et de l'industrie, mais bien de sauver les âmes en leur enseignant les vérités et la pratique de la vie chrétienne. Mais cette fonction, il lui est impossible de l'exercer auprès de millions d'âmes, si elle veut ignorer la question sociale et se borner pour la résoudre à la routine du ministère ordinaire... La généralité de la population ouvrière restera absolument insensible et fermée aux grâces du christianisme, tant qu'on les lui apportera par la voie du ministère habituel. Il faudra d'abord s'occuper d'humaniser ces masses redevenues sauvages, avant de pouvoir songer à les christianiser. »

Le livre de M. G. nous permet de voir comment, de ces idées générales, Ketteler est passé aux applications les plus variées et les plus précises. Son rôle historique est d'avoir imposé un programme social aux catholiques allemands. Grâce à lui, ceux-ci ont une doctrine sociale dominante. Non pas que, chez eux, les sociologues catholiques soient d'accord sur tous les points. Presque toutes les théories si variées et quelquefois si opposées des catholiques français ont chez eux des représentants, mais pour l'action, on finit toujours par s'accorder. A l'importance des résultats obtenus, on peut apprécier le rôle de l'initiateur que fut l'évêque de Mayence.

L. SALTET.

Le grec et le latin, notions élémentaires de Grammaire comparée, Phonétique et Morphologie, par l'abbé CLIQUENNOIS, chanoine honoraire de Cambrai, professeur aux Facultés catholiques de Lille (in-8°, XXI-313 p., Poussielgue).

A une époque où les « langues mortes » semblent condamnées à mourir une fois encore « au nom de la loi », un de nos confrères des Facultés catholiques de Lille leur élève un monument, avec cette inscription qui cache sans doute une fine ironie : *Templa serena.*

M. C. vient de publier un premier volume de *Grammaire comparée : Phonétique et Morphologie.* Nous avions déjà, en France, deux bons ouvrages sur la question : le « *Précis de grammaire comparée* » de

Victor Henry, et la « *Phonétique et étude des formes grecques et latines* » de Riemann et Goelzer, le premier faisant encore autorité, le second d'apparence plus imposante, mais de valeur un peu discutée par les spécialistes, qui veulent bien y voir une mine riche, mais non un « véritable trésor ». Qu'apporte de nouveau le livre de M. C. ? « Je n'ai pas, dit l'auteur, la prétention d'avoir été inventeur ; je suis un simple rédacteur et ne revendique d'autre mérite que celui de la clarté et de la simplicité » (p. II). Il reproduit, en effet, d'une manière générale, le plan et la doctrine de son maître Henry, avec corrections, améliorations et additions empruntées à Riemann et Goelzer, à Antoine (*Orthographe latine*), à F. de Saussure (*Théorie des sonnantes longues*), aux grammairiens allemands, etc. C'est une sorte de compilation claire, abondante, peut-être même un peu trop abondante (description des alphabets; étymologie nominale...), mais pourtant assez cohérente.

Du fond même du livre, il y a, par suite, peu de chose à dire. L'auteur est un « rapporteur consciencieux ». Quand un fait est difficile à expliquer, M. C. expose les théories les plus plausibles, prend parti, parfois même propose une solution personnelle[1]. C'est la forme qui constitue l'originalité et la vraie raison d'être du livre : « clarté et simplicité » sont deux qualités précieuses en des matières ardues où Henry est parfois bien concis et Goelzer parfois bien « touffu ».

Ces qualités, je les reconnais très volontiers dans le détail des questions, mais bien moins dans l'ensemble. M. C. a suivi la méthode de ses maîtres, et je reproche à cette méthode de se laisser trop dominer par les faits, et de ne pas assez dégager ni mettre en relief les lois de ces faits. Je dis

1. Par exemple, à propos du gérondif en *-ndo*; désinence *av* des aoristes sigmatiques. Un mot sur cette désinence. L'explication de l'auteur vaut pour ἔλυσαν, non pour λύσειαν. M. C. écarte avec raison, la transformation en *av* de la nasale sonnante désinentielle ; mais la raison qu'il en donne (non-accentuation) ne paraît guère soutenable, après les travaux de Streitberg. Il faut chercher une explication valable à la fois pour λύσειαν, ἔλυσαν, et même ἴσθι.

2. Exemple : les consonnes-voyelles. Elles jouissent du privilège de se vocaliser dans certains cas, et, à ce titre, il faut les étudier séparément. Mais, comme consonnes, soit isolées, soit en groupe, séparer leur étude de l'étude générale des consonnes, c'est laisser croire qu'elles ont une évolution toute spéciale. Or, il est facile de voir que, consonnes isolées, le digamma et le yod, par exemple, se comportent en grec comme la spirante ; et que tous groupes de consonnes, quels qu'en soient les éléments (consonnes nasales ou autres) se modifient généralement par assimilation ou réduction. Autres exemples : apophonie des voyelles latines ; contraction ; désinences casuelles ; aoristes seconds. Ainsi les aoristes 2 suivent la loi de formation des imparfaits...

lois, et non théories, c'est-à-dire science, et non métaphysique grammaticale. Chercher les lois de certains faits, c'est éviter le danger de présenter ces faits comme des faits à part, singuliers, doués d'un caractère spécifique. La science demande qu'on dégage les lois; la pédagogie, qu'on les mette en relief. Sinon, on s'expose à répéter cinquante fois la même explication. Cette multitude infinie de faits et d'explications soumet l'intelligence de l'élève à une rude épreuve, et sa mémoire à la plus affreuse torture.

Que l'on veuille bien comparer, à ce double point de vue scientifique et pédagogique, la phonétique latine de Niedermann avec celle de Henry ou celle de M. Goelzer, ou bien encore la phonétique française de Darmesteter ou même celle du danois Nyrop avec celle de M. Bourcier!

Faut-il aller plus loin et marquer son étonnement de voir paraître au jour encore une grammaire comparée? Ce titre en imposait, il y a quelques années, et l'on parlait avec un bel enthousiasme des « langues sœurs ». Mais, de nos jours, la ferveur première s'est refroidie, et M. Meillet écrit tranquillement : « Le latin n'a pas avec le grec de rapports dialectaux particulièrement étroits : c'est avec l'osque et l'ombrien et les dialectes celtiques que le latin a une ressemblance spéciale. D'ailleurs il importe que chaque langue soit examinée en elle-même, de manière à ce que ses traits propres et caractéristiques soient mis en pleine évidence[1] ». La grammaire comparée se soucie, en effet, avant tout, de vérifier les titres d'origine (hypothèse des langues sœurs). La recherche des ressemblances ne va pas toujours sans peine, et le résultat est souvent disproportionné à l'effort, quand il n'aboutit, par exemple, qu'à découvrir un trait de ressemblance minuscule. Quant aux différences, elles sont assez fréquemment si tranchées que l'auteur est obligé de dire : Dans ce chapitre, je vais étudier, par exemple, la conjugaison grecque ; dans le chapitre suivant, j'étudierai la conjugaison latine. Et le titre de grammaire comparée! Ce n'est pas tout. Le sanscrit aussi est une langue sœur. Et les trois sœurs ont une mère commune, la langue indo-européenne, dont les formes, entre parenthèses, n'existent que par induction. Que d'actes de foi résignés, sinon ennuyés, M. C. doit avoir mélancoliquement constatés chez ses élèves même de licence, en ses vingt ans de professorat, quand il leur parlait sanscrit ou indo-européen! Que ne s'est-il laissé plutôt séduire par l'exemple de M. Niedermann,

1. Avant-propos du *Précis de phonétique historique du latin*, par Max Niederman, p. IV.

qui a eu la belle audace de nous offrir récemment une si élégante *Phonétique latine*, exclusivement latine[1] !

Bref, il est permis de regretter que M. C. ait été si modeste dans son dessein et si « conservateur » dans l'exécution de ce dessein. Mais il faut reconnaître que ce qu'il a voulu faire, il l'a bien fait. Son livre est un livre à consulter, et ceux qui aiment encore nos belles langues classiques y trouveront des renseignements très précis. Je me demande, par exemple, comment ils parviendront à les y trouver. Pas d'index, ni grec, ni latin ! C'est là une lacune inconcevable et inexcusable.

A. Dufréchou.

1. Le livre est rédigé avec soin. Certaines formules laissent pourtant à désirer. « L'accentuation latine est surtout intensive », écrit l'auteur (p. 33) sans distinguer entre les diverses périodes. Plus loin, il intitule « Diverses positions des voyelles » un article qui traite uniquement de la quantité... Les tableaux sont plutôt rares. Un tableau des consonnes, par exemple, eût apparemment rendu plus de services que celui des signes alphabétiques.

Le Gérant : Édouard Privat.

Toulouse, Imp. Douladoure-Privat, rue St-Rome, 39 - 7392

LETTRE DE LA SACRÉE CONGRÉGATION DES ÉTUDES

Pendant son séjour à Rome, au début de cette année, Mgr le Recteur a présenté son rapport sur l'Institut au Saint-Père et à S. Em. le cardinal Satolli, Préfet de la Sacrée Congrégation des Etudes. Il a reçu en réponse la lettre suivante :

CRA CONGREGATIO
STUDIORUM

ILLMĒ AC RMĒ DOMINE,

Quae proxima tua relatione de isto Seminario ac de Disciplinis Philosophiae, S. Theologiae et Iuris canonici retulisti, Nos vehementer delectavere; plane enim perspeximus et nihil esse praestantius ratione ac via qua in instituendis alumnis ad vitæ consuetudinem quae Clerum decet Moderatores utuntur, et tres Disciplinas sollertia ac doctrina Magistrorum ita florere, ut temporum necessitati egregie respondeant. Quapropter libentissime Tibi tuisque Adiutoribus meritas tribuimus laudes, qui omnem opem et operam ad tuendam et amplificandam utriusque Instituti dignitatem perpetuo conferatis. At hoc in solacio Nos sollicitat angitque alumnorum exiguitas, qui certe non ita infrequentes iamdudum esse debuerant, nisi forte ad eam valeat tristitia temporum.

Neque enim Te fugit quanto desiderio non magis Nos, quam Summus Pontifex iampridem teneatur ut sedecim Episcopi Patroni, amplissimi viri, mittere istuc studeant quotannis aliquot alumnos, quo interius pleniusque formentur atque erudiantur.

Hic cum non desistimus perpetuam hanc Summ Pontificis

voluntatem commemorare, tum pro certo habemus fore ut eam Rmi Episcopi quam primum, quantum in eis est, explere contendant.

Haec erant Tibi significanda, cum interim peculiari cum observantia omnia fausta feliciaque Tibi tuisque Adiutoribus a Deo precamur

Romae, 17 Mense Maio 1909.

Amplitudini Tuae addictissimi :

Card. SATOLLI, *Praef.*

S. DANDINI, *a Secretis.*

Illmo ac Rmo Domino Rectori Instituti Catholici Tolosani.

A L'UNIVERSITÉ DE LOUVAIN.

Les lecteurs du *Bulletin* savent déjà avec quel éclat ont été célébrées le 9, le 10 et le 11 mai les fêtes du 75e anniversaire de la restauration de l'Université de Louvain[1]. Le gouvernement avait tenu à honneur de s'associer à l'Episcopat belge dans cette solennité où l'on sentait battre le cœur d'un peuple catholique. C'était le triomphe de la liberté et c'était la nation qui, par ses plus hauts représentants, la consacrait et y applaudissait; aussi le Recteur Magnifique pouvait-il dire avec une légitime fierté[2] :

Notre action dans l'ordre social a-t-elle été à la hauteur de notre autorité intellectuelle? Il semble superflu de poser la question devant ceux qui furent témoins du brillant cortège d'hier, avec ses centaines de drapeaux portés par les anciens de Louvain et symbolisant les œuvres dont ils furent les promoteurs ou les soutiens. Parmi les hommes de mérite que les suffrages de leurs concitoyens ou la confiance du Roi ont chargés de la gestion des affaires publiques, Louvain peut revendiquer à cette heure plusieurs gouverneurs de province et plusieurs ministres d'Etat, cent députés ou sénateurs et sept ministres en fonctions dont trois membres de notre corps enseignant.

Dans la hiérarchie religieuse, l'*Alma Mater* a présidé à la formation scientifique de quatorze évêques ou archevêques actuellement en vie, parmi lesquels trois évêques belges et notre cardinal primat, choisi dans le corps académique pour aller occuper le siège archiépiscopal de Malines. Comme nous le rappelions dans une autre circonstance, elle compte avec non moins de fierté parmi ses anciens élèves une légion de prêtres instruits, capables par l'étendue de leurs connaissances comme par la pondération de leur esprit d'exercer une action salutaire et prédominante sur la vie morale et religieuse de leurs concitoyens. Formés à une école qui ne recule devant aucun problème de la critique contem-

1. L'histoire de l'Université de Louvain comprend deux périodes : la période ancienne (1425-1797) et la période moderne, depuis le rétablissement de l'Université, en 1834, à Malines et en 1835, à Louvain.

2. *Discours* prononcé le 10 mai par le Recteur Magnifique, dans le grand auditoire du Collège du pape.

poraine, initiés à l'état d'âme et aux écrits de ceux qui ne partagent point nos convictions chrétiennes, ils savent ainsi, suivant le conseil du grand évêque d'Hippone, concilier la lutte contre les idées et les doctrines avec l'amour du prochain, et, par leur influence dans le clergé, assurer la défense de la foi sans attiser le feu de la discorde.

Il nous a paru bon, pour accentuer l'hommage que nous sommes allé apporter à la grande institution de Louvain, d'en donner ici un aperçu. C'est simplement une étude faite par le dehors et tout anatomique. La vie d'un organisme aussi puissant est trop riche, trop large et trop complexe pour tenter de l'analyser en quelques pages. Nous laisserons de côté l'histoire des idées, des doctrines et des œuvres pour ne présenter ici que l'aspect et la constitution du corps universitaire de Louvain, autant que nous avons pu, dans une courte visite, le voir et l'apprécier.

* * *

L'Université comptait la première année (1834), à Malines, treize professeurs et quatre-vingt-six étudiants; il y a aujourd'hui à Louvain plus de cent professeurs et deux mille trois cents étudiants. Louvain est l'âme de la Belgique catholique, qui lui doit, en grande partie, d'être un peuple très conscient de ses droits et de ses devoirs de peuple baptisé et libre, maître de ses destinées, se portant d'un même élan à la conquête de la richesse matérielle et vers tous les progrès de la vie politique et sociale. Si l'Université de Louvain a fourni une carrière vraiment glorieuse; si elle a vu jusqu'ici sa population s'accroître, pour ainsi dire, d'année en année, sans arrêt; si elle a pu donner le même essor et le même développement aux branches variées de son enseignement, fournir à la Belgique non pas simplement des diplômés, mais des hommes, et devenir un atelier de science, au lieu d'être exclusivement une fabrique de praticiens gradués, elle le doit sans doute au rôle des évêques et des prêtres, au bon sens, à la foi, à la libéralité des catholiques. Mais quel eût été le résultat de cette bonne volonté sans la liberté, et, sans la liberté, qui l'a entretenue, qui l'a développée en la couronnant de succès, cette bonne volonté elle-même que fût-elle devenue?

En parlant ainsi, loin de diminuer en rien le mérite de l'Université de Louvain et des efforts qui l'ont soutenue, nous en signalons, au contraire, le côté le plus beau et le plus digne de respect. C'est le grand honneur de l'Université de Louvain d'être née et d'avoir grandi sans autre appui que la liberté, et c'est aussi le grand honneur du peuple belge d'avoir eu, du premier jour où il a reconquis son autonomie, confiance en la liberté qui lui faisait une place au rang des peuples; d'avoir proclamé la liberté d'enseignement dans l'*Acte* même qui établissait son indépendance. Ce n'était pas, comme dans d'autres chartes, un mot, et la Loi, malgré quelques hésitations accidentelles, n'a fait, avec le temps, qu'en développer toute la vérité et réaliser toutes les promesses.

La première conséquence ou la première application de la liberté d'enseignement, c'est l'égalité de l'enseignement privé et de l'enseignement public par rapport aux grades universitaires. On le comprit tout de suite en Belgique. Le régime de la collation des grades a traversé diverses phases; mais le législateur, en cherchant à établir le mode le plus favorable au développement des études et à la valeur des grades, a toujours le souci de sauvegarder l'égalité de tous les étudiants devant le jury d'examen [1].

1. La loi du 20 mai 1876 consacra la forme la plus franche de la liberté et de l'égalité, et la plus efficace aussi pour la prospérité de l'enseignement supérieur, en accordant à chaque Université officielle ou libre l'entière collation des grades. Les articles 28, 32 et 44 de cette loi en expriment les dispositions essentielles :

Art. 28. — Les diplômes relatifs aux grades académiques sont délivrés soit par une Université de l'Etat, soit par une Université libre, soit par un jury central constitué par le Gouvernement et siégeant à Bruxelles.

Art. 32. — Les diplômes, avant de produire aucun effet légal, doivent avoir été entérinés par une Commission spéciale siégeant à Bruxelles.

Art. 44. — Nul ne peut exercer une profession ou une fonction pour laquelle un grade académique est légalement exigé, s'il n'a obtenu ce grade et l'entérinement de son diplôme conformément à la loi.

La loi du 11 avril 1890 vint compléter la loi de 1876 en accordant aux Universités libres la faculté de délivrer des diplômes d'ingénieurs au même titre que les Ecoles de l'Etat. Dans un pays de mines et d'industrie comme la Belgique, cette concession fournissait à l'Université de Louvain un puissant ressort pour développer son enseignement scientifique et pour étendre son action sociale.

Nous n'avons ni les moyens ni l'intention de faire ici l'histoire de l'Université de Louvain : c'est un simple aperçu de la grande œuvre des catholiques belges que nous présentons au lecteur. Elle s'est développée, nous l'avons dit, par l'action du double principe qui l'avait fait naître : la liberté et l'esprit de foi, par le mouvement même de la vie qui l'animait et qui devait s'accroître en se prolongeant, pour s'adapter aux besoins et aux progrès de la nation, et, enfin, par l'effort des hommes qui ont présidé à ses destinées ou servi sa fortune.

Le caractère le plus original de l'Université de Louvain, c'est cet épanouissement des Instituts spéciaux qui se sont greffés sur chaque branche de l'enseignement pour en assurer et aussi pour en accroître la fécondité. Chaque Faculté a les siens qui servent ou à étendre ou à compléter son enseignement. Il faut, si l'on veut se faire une idée exacte de l'enseignement donné par l'Université de Louvain, connaître la nature et le fonctionnement de ces diverses institutions.

Sans doute, cette organisation de l'enseignement n'est aucunement particulière à la Belgique. Il s'agit là d'institutions qui existent dans plusieurs pays et particulièrement en Allemagne. On sait aussi que ces questions ont été et sont encore discutées au point de vue de la réalisation pratique. Ce qu'on doit reconnaître, c'est que l'Université de Louvain a déployé dans ce domaine une activité spéciale, et que son organisation présente un ensemble de données concrètes qui permet de rendre accessible au grand public, sans trop de notions techniques, cette façon moderne de comprendre le haut enseignement.

* * *

De ces institutions, le Séminaire américain est la première en date; elle remonte à 1852. L'Amérique n'avait pas alors un nombre suffisant de maisons où elle pût former ses prêtres et il était encore trop tôt pour en fonder beaucoup au sein d'un peuple tout jeune, hétérogène et sans traditions; tout eût manqué à la fois, les professeurs, les candidats et les ressources.

Mgr Spalding, évêque de Louisville, et Mgr Lefebvre, administrateur apostolique du Détroit, s'adressèrent à l'épiscopat de Belgique qui, à leur prière, établit à Louvain un Séminaire destiné à la préparation des futurs prêtres de l'Amérique du Nord. Les divers diocèses des Etats-Unis ont maintenant et depuis longtemps leurs séminaires; Louvain n'en continue pas moins son œuvre de propagande. Le Séminaire américain compte quatre-vingts étudiants et les cours de théologie élémentaire y sont faits par des professeurs de l'Université.

Les fondations dont nous allons parler offrent presque toutes, sinon plus d'utilité, du moins un caractère plus scientifique; elles sont nées du libre mouvement des esprits qui ont régulièrement adapté leurs efforts aux exigences du temps et aux progrès de la science.

En 1891, l'assemblée des catholiques de Malines vota la création à Louvain d'un enseignement ayant spécialement pour objet l'étude, au point de vue de l'histoire et de la législation comparée, des principales branches du droit public et de l'économie politique. Pourquoi faut-il qu'en France, lorsque les catholiques se réunissent pour s'occuper de propagande et de défense religieuses, ils ne pensent jamais à préconiser la lutte contre les ennemis de la religion sur le terrain scientifique et à préparer des créations analogues?

L'Ecole des sciences politiques et sociales fut donc ouverte à Louvain le 18 octobre 1892. Deux ans après, la nouvelle École élargissait ses cadres, créait des cours nouveaux et se divisait en plusieurs sections. Elle confère des titres de licencié et de docteur en sciences politiques et sociales et en sciences politiques et diplomatiques. Elle a une bibliothèque spéciale et des cours pratiques d'économie sociale, de droit public, d'histoire diplomatique. Au lieu de recevoir simplement, de subir sans contrôle possible l'enseignement du professeur, l'étudiant est mis, dans les cours pratiques, en contact direct avec les éléments de la science, fait lui-même les recherches sous la direction du maître; il ne se contente pas ainsi d'emmagasiner des connaissances toutes faites, il est l'ouvrier de la science qu'il acquiert en même

temps qu'il se forme, par l'exercice, une méthode, un instrument de travail.

L'Université de Louvain est une institution scientifique et en même temps sociale; elle se propose d'alimenter toutes les sources vives du pays et d'inspirer en quelque sorte de son esprit toutes les professions, tous les organismes de la société belge. C'est dans cette pensée qu'elle a fondé une *Ecole de pratique notariale* et le *Rechtsgenootschap* qui a pour but de préparer les futurs avocats et magistrats à plaider en flamand.

L'Ecole des sciences commerciales et consulaires est née par bourgeonnement de l'Ecole des sciences politiques et sociales. Louvain avait déjà introduit, dans l'enseignement des sciences politiques, des matières consulaires; il fallait les développer et créer un organisme complet. Cette création eut lieu en 1897; les Facultés et les Instituts, déjà en cours d'exercice, fournirent une partie du personnel enseignant; on le compléta avec de nouveaux collaborateurs. A côté des cours techniques furent institués des cours de langues russe et chinoise qui répondent aux besoins d'expansion commerciale de la Belgique. L'Ecole confère les grades de candidat et de licencié, licencié du degré supérieur en sciences commerciales, licencié du degré supérieur (1890); les candidats peuvent subir leurs examens en flamand. Ces concessions faites à la population flamande et qu'elle demande aujourd'hui à étendre à tout le haut enseignement ne sont peut-être pas sans danger pour l'unité morale du pays, mais c'est là un terrain réservé où nous devons nous interdire de pénétrer.

La Faculté de philosophie et lettres a vu plus qu'aucune autre se développer dans son sein des Instituts qui, nés de son effort, avec une compréhension toujours plus large de l'étude et de la science ont acquis, par l'effort même de leurs tendances et de leurs travaux, une vie propre dans le cadre élastique de l'Université. Parmi ces créations, l'une des plus originales est sans conteste l'Institut supérieur de philosophie ou Ecole de Saint-Thomas d'Aquin. Elle fut l'œuvre personnelle de Léon XIII. L'on n'a pas oublié l'élan créé par l'Encyclique *Æterni Patris* du 4 août 1879 pour l'étude des doctrines théologiques et philo-

sophiques de saint Thomas. Quelques mois après la publication de son Encyclique Léon XIII, qui avait gardé de sa nonciature à Bruxelles le souvenir des grandes initiatives des catholiques belges, invita leurs Evêques à fonder à Louvain une chaire spéciale pour l'enseignement de la philosophie de saint Thomas. Le Pape fut obéi et la nouvelle chaire fut confiée à M. Mercier, aujourd'hui cardinal-archevêque de Malines. En 1888, au lieu d'une chaire, ce fut tout un Institut de philosophie thomiste qui fut créé, ayant son existence propre et dont Mgr Mercier fut le président. Le 7 mars 1894, le Pape donna à l'Institut une constitution définitive qui lui assurait sa vie propre dans le corps universitaire.

L'enseignement se divise en trois années; il comprend des cours généraux et des cours spéciaux. Les premiers, obligatoires pour tous les étudiants de l'Institut, embrassent toute la philosophie de saint Thomas; les seconds, entre lesquels peuvent opter les étudiants, se divisent en section des sciences mathématiques et naturelles, et section des sciences politiques et sociales. L'enseignement est donné par des professeurs attachés à l'Institut ou sous forme de conférences par des savants étrangers au corps professoral. L'Institut confère les grades de bachelier, de licencié, de docteur et d'agrégé.

L'Institut est installé dans une magnifique construction néogothique, rue des Flamands, n° 1. Un Séminaire, qui porte le nom de Léon XIII, y est adjoint pour recevoir les jeunes ecclésiastiques destinés à suivre les cours de l'Institut. Les étudiants se groupent en deux sections : section de philosophie sociale, section de philosophie générale, afin de compléter, sous la direction de leurs professeurs par des cours pratiques ou conférences, leur formation philosophique. Les anciens étudiants de l'Institut se sont constitués en société philosophique et ont entrepris diverses publications collectives.

Les autres branches de la Faculté de philosophie et lettres se sont ainsi ramifiées en institutions qui, sous des noms divers, se sont organisées et développées dans un but nettement déterminé. En délimitant avec précision dans le champ de la science le coin

qu'elles entendaient cultiver, elles ont favorisé l'éclosion des vocations spéciales, perfectionné leur méthode de travail et, par suite, accompli une tâche plus féconde. C'est de cette tendance à la spécialisation scientifique que sont nés la Société philosophique, la Conférence d'histoire, le Séminaire historique, l'Institut pédagogique, l'Ecole des lettres orientales.

Le caractère commun de ces diverses institutions c'est d'être des écoles pratiques où l'étudiant ne reçoit plus simplement l'enseignement comme un morceau de pain que l'on donne à un enfant qui s'en nourrit sans savoir d'où il vient et de quoi il est fait; il prépare lui-même, sous la direction du maître, par la recherche, par le travail personnel, l'aliment de sa pensée; il fait peu à peu, en allant lui-même la puiser aux sources, la vérité qu'il s'assimile. Ne pouvant exposer dans le détail l'organisation de chacune de ces institutions, nous dirons simplement quelques mots du fonctionnement de la *Conférence d'histoire* et du *Séminaire historique*[1].

La Conférence d'histoire, fondée en 1885, embrasse l'histoire ancienne, l'histoire médiévale et l'histoire moderne. Les travaux de la conférence sont de deux sortes : les travaux en commun et les travaux personnels. Les travaux en commun ont pour but d'initier à la méthode. Le professeur qui les dirige choisit un sujet historique qu'il divise en cinq ou six questions réparties entre les étudiants. Chacun doit chercher la solution à la question posée, non pas dans les travaux modernes, mais dans les sources. Le maître est là simplement pour corriger les erreurs. Du reste, dans ces sortes de travaux, l'emploi sûr et fidèle de la méthode importe plus que les résultats, et c'est à cela

1. Il s'agit là d'institutions bien connues des spécialistes, et dont à Louvain, le mérite principal revient à M. le professeur Cauchie. Les personnes qui désireraient compléter l'exposé forcément sommaire qui va suivre pourront trouver toutes les indications désirables dans L. Fonck, *Wissenschaftliches Arbeiten*, Innsbruck, 1908. Il faut lire aussi, pour connaître les difficultés *pratiques* de ces institutions, E. Bernheim, *Das akademische Studium der Geschichtswissenschaft*, Greiswald, 1907. Le *Bulletin* aura l'occasion de revenir sur ces questions. Voir aussi la collection de l'*Annuaire* de l'Université de Louvain.

que veille surtout le maître. Quand l'étudiant a été ainsi suffisamment formé, il aborde un travail personnel dont il a le choix et qui, s'il l'exécute avec succès, constituera son titre au doctorat en histoire. Ce travail doit avoir le caractère d'une monographie, être fait sur les sources et réaliser sur un point un progrès pour la science historique.

Le Séminaire historique — simple groupement d'étudiants sur une même ligne de travaux, sans aucun rapport avec les communautés que l'on désigne en France sous ce nom — se rapproche et se distingue tout à la fois de la Conférence d'histoire. C'est la réunion, sous la direction actuelle de M. le professeur Cauchie, d'une section de la Conférence d'histoire, la section médiévale et moderne dont il est chargé, et du Séminaire d'histoire ecclésiastique fondé, en 1889, par le professeur Jungmann. Le Séminaire historique est divisé en trois sections. Deux sont occupées à l'étude directe des sources, l'une à l'étude des sources de l'histoire ecclésiastique, l'autre à l'étude des sources de l'histoire du moyen âge et de l'histoire moderne. La troisième section porte le nom de *Conférences historiques;* elle s'emploie à étudier les livres et les revues d'histoire, dans le double but d'apprécier les méthodes pratiquées par les historiens de métier et d'apprendre à grouper les éléments d'un travail d'après les renseignements fournis par les principaux auteurs qui ont traité la matière. Cette section est principalement destinée aux étudiants en théologie.

L'Ecole orientale de Louvain a dans le monde savant une incontestable célébrité, grâce aux travaux de marque qui en sont sortis et aux orientalistes de renom qu'elle a produits : il suffit de nommer ici, pour ne parler que des morts, Beelen et Charles de Harlez. A Louvain, nous l'avons déjà dit, on ne fait pas seulement de la science désintéressée; l'on vise aussi, et pour la meilleure part, il le faut bien, à faire des hommes qui puissent remplir utilement leur tâche dans les fonctions de la vie publique. C'est ainsi qu'on y prépare des professeurs pour l'enseignement *moyen* ou secondaire. Nous tenons à signaler spécialement un point du programme, le côté pratique de cette préparation.

Il y a à Louvain, pour les futurs professeurs de l'enseignement *moyen*, une école d'application, comme il y a une clinique pour les aspirants médecins : cela s'appelle l'Institut pédagogique. Voici, en quelques mots, le fonctionnement de cet Institut, c'est-à-dire de la formation pratique des jeunes gens qui se destinent à l'enseignement secondaire. Le Collège Saint-Pierre sert de champ d'expérience.

Le futur professeur assiste d'abord à un certain nombre de leçons dans une classe. Lorsqu'il est censé connaître suffisamment les élèves de cette classe, on lui fixe un sujet de leçon qui fait toujours suite à l'enseignement déjà donné, et, après l'avoir préparée, il fait sa leçon d'abord devant ses condisciples, qui, interrogés par le professeur, font leurs observations. Le surlendemain, il refait sa leçon *sur le terrain*, c'est-à-dire au Collège même, en présence du professeur directeur de l'Institut pédagogique, du directeur du Collège, du professeur de la classe et de quelques condisciples. Cette leçon est discutée comme la première. C'est également dans les classes du Collège que se font les leçons publiques requises par la loi pour le diplôme des aspirants professeurs. Le jury se transporte au Collège pour y assister. La préparation du futur professeur comprend aussi des *visites scolaires*, qui se font, sous la direction du professeur, dans des établissements choisis et après l'initiation nécessaire pour en profiter.

Les Facultés de médecine et des sciences ont pour leur enseignement, plus que les autres Facultés encore, des exigences d'application pratique et de spécialisation. C'est donc pour elles surtout que des Instituts réalisant ces deux conditions du travail scientifique étaient nécessaires et pouvaient être féconds : la vie a créé ces organes. Nous nous contenterons de citer, sans entrer dans une étude détaillée, l'Institut de cytologie et de biologie générale, l'Institut zoologique, l'Institut Vésale ou d'anatomie, l'Institut de bactériologie.

Le caractère national et social de l'Université de Louvain s'est affirmé dans des fondations qui ont aidé au développement de la vie économique du pays et contribué pour une bonne part à y

faire rayonner de plus en plus les principes de justice et de charité chrétiennes. L'assemblée générale des catholiques réunie à Malines avait, dans sa session de 1863, d'accord avec les évêques, exprimé le désir que le cadre des études de l'Université fût étendu et complété par l'adjonction à la Faculté des sciences d'une Ecole spéciale du génie civil, de l'industrie et des mines. A la suite de ce vote, Mgr de Ram inscrivit au programme de la Faculté des sciences de l'année 1864-1865 que certains cours déjà existants serviraient aux élèves de la nouvelle Ecole. L'œuvre fut solidement organisée par son successeur, Mgr Laforêt, qui sut former, dès la première heure, le personnel enseignant de techniciens éprouvés et même de savants en vue.

Durant vingt-cinq ans, les ingénieurs sortis de Louvain n'eurent de places que dans l'industrie privée, les Ecoles de l'Etat retenant, malgré la liberté d'enseignement, le droit exclusif de fournir des ingénieurs pour les postes officiels. Enfin, la loi de 1870 fit disparaître ce monopole. Depuis lors, il y a à Louvain deux catégories d'élèves ingénieurs : ceux que l'on prépare pour les cadres de l'Etat et ceux qui se destinent à l'industrie privée. Chaque catégorie reçoit un enseignement approprié à ses besoins. Inutile d'ajouter que les diverses Ecoles — car il y en a plusieurs répondant aux différentes branches de l'industrie — sont tout à la fois des Ecoles d'enseignement théorique et d'application pratique.

L'Université de Louvain, dans un pays où l'agriculture est non moins prospère que l'industrie, devait naturellement posséder un Institut agronomique. Fondé d'abord par une initiative privée en 1878, il passa bientôt sous l'administration directe et ordinaire de l'autorité universitaire et fut incorporé à la Faculté des sciences. L'Institut forme des ingénieurs agricoles; les cours sont de quatre années, et les études pratiques, cela va sans dire, y tiennent une large place. L'Institut emploie, aux essais d'engrais, semences et machines agricoles, des terres situées près de Louvain.

Enfin, il faut signaler encore parmi les créations d'ordre utilitaire de l'Université de Louvain l'Ecole supérieure de brasserie fondée en 1887.

L'autorité universitaire, dont l'œuvre principale a été de créer et de développer des centres d'études pour la jeunesse appelée à une culture supérieure, n'oublie pas qu'elle a charge d'âmes. Elle a donc créé, sous le nom de Collèges ou Pédagogies, des pensions de famille où les étudiants sont logés et nourris à des prix très modérés. Il y en a trois : le Collège du Saint-Esprit destiné aux étudiants ecclésiastiques, le Collège du Pape, aux étudiants en droit et en philosophie, le Collège Juste Lipse, aux étudiants en médecine et en sciences. Chacun de ces Collèges est placé sous la direction d'un professeur qui porte le titre de président. Les places dans les collèges laïques sont généralement fort recherchées et réservées, croyons-nous, aux étudiants de première année, sans doute pour leur ménager la transition de l'internat scolaire à la vie universitaire. Il y a dans chaque collège une centaine d'internes. Beaucoup d'étudiants, grâce à la multiplicité des trains qui sillonnent la Belgique dans tous les sens et pour ainsi dire à toute heure, peuvent chaque soir rentrer dans leur famille.

*
* *

Et maintenant, comment s'est développé et comment vit ce grand arbre de science et d'enseignement qu'est l'Université de Louvain ? Avec quelles ressources a-t-on bâti, aménagé tant de locaux, fourni tous ces laboratoires des instruments de travail nécessaires, enrichi toutes ces bibliothèques et toutes ces collections, et peut-on rémunérer chaque année tant de professeurs et tout le personnel d'employés indispensable pour un service aussi étendu que celui d'une grande Université ?

Ce problème, la Providence l'a résolu et ne cesse de le résoudre par la seule libéralité des catholiques belges. L'on quête chaque année, aux jours prescrits par les évêques, dans toutes les églises de la Belgique pour l'Université de Louvain, et l'Université de Louvain vit au jour le jour de ces dons de la charité et des rétributions de ses étudiants. L'on aperçoit de temps à autre la main du riche qui se signale par quelque offrande éclatante, comme, par exemple, ce laboratoire de chimie transformé le 9 mai en

musée de sculpture où nous avons admiré les œuvres de Constantin Meunier, que l'Université reçoit cette année de la munificence du prince d'Arembert. Mais le fonds essentiel et ordinaire, c'est la masse des aumônes anonymes, trésor qui se renouvelle sans cesse sous l'inspiration de la foi et du dévouement qu'elle inspire pour la grande œuvre catholique à tous les catholiques, prêtres et laïques, bourgeois et gens du peuple. Le clergé donne l'exemple[1].

Quand on a vécu ce long et glorieux passé, l'on peut se promettre l'avenir et en prendre possession déjà, par l'espoir de nouveaux progrès. C'est ce que faisait le cardinal archevêque de Malines, le 10 mai, quand il disait dans le grand *auditoire* du Collège du Pape :

Enfin, Messieurs, si mal que l'on pense du temps où nous vivons, quels que soient les anathèmes dont on le juge passible à raison de son indifférence ou de son opposition à la pratique religieuse, on ne méconnaîtra pas ce fait caractéristique : jamais, je pense, ceux qui ne vivent pas eux-mêmes la vie religieuse n'ont pris autant qu'aujourd'hui intérêt à ses manifestations. La psychologie religieuse, l'ethnographie religieuse ont acquis, dans les centres scientifiques de tous les grands pays, une importance de premier ordre. La tranquillité avec laquelle nous nous reposons dans nos certitudes chrétiennes ne nous a-t-elle pas fait perdre partiellement de vue les problèmes qui s'agitent en dehors de nous, très proche de nous? Même au point de vue strictement catholique, sommes-nous restés assez dociles à la recommandation de l'Apôtre qui nous avertit de nous tenir prêts à répondre à quiconque nous demande raison de nos croyances?

... Messieurs, je disais donc que je caresse l'espoir de voir se fonder, au cours des vingt-cinq années qui nous séparent de notre futur centenaire, des chaires d'art, d'esthétique littéraire, de sciences éducatives, de philosophie religieuse et d'apologétique, et je bénis par avance les coopérateurs intelligents et généreux qui se feront un honneur et un mérite de seconder nos espérances.

Une fois de plus, l'Eglise pourra ainsi montrer au monde qu'elle embrasse l'homme, tout l'homme de ses sollicitudes éclairées. N'est-ce pas cette préoccupation qui inspire depuis dix siècles le haut patronage qu'elle accorde aux uni-

1. Le clergé belge contribue à l'entretien de l'Université de Louvain par des contributions annuelles ainsi fixées : 20 francs par an pour les doyens et curés de 1re classe; 10 francs pour les curés et desservants; 5 francs pour les vicaires. Il y a quelques années, de nouveaux instituts rendant nécessaire un revenu de 30,000 francs, tous les prêtres séculiers belges furent taxés à 100 fr., d'où un capital de 800,000 francs, qui, avec des dons particuliers, fut élevé au million nécessaire.

versités? Elle ne croit pas avoir achevé son œuvre quand elle a baptisé l'enfant, confirmé et spirituellement nourri l'adolescent, distribué aux souffrants et aux infirmes ses miséricordes. Elle sait que la société, quoi que l'on puisse dire ou rêver pour flatter les masses, est et restera *oligarchique*, ou mieux *aristocratique*, en ce sens que l'intelligence préside à l'ordre et que, par suite, si l'on ne veut pas abandonner la société à l'anarchie de la force brutale, il faut en remettre, tôt ou tard, à l'élite la plus intelligente la direction générale.

Soucieuse de promouvoir la paix, l'Eglise a à cœur la haute culture de cette élite..... Jamais elle n'a failli, lorsque les pouvoirs publics lui en ont donné le congé, à sa haute mission éducatrice.

Nous faisons des vœux pour que, au centenaire de l'Université catholique de Louvain, se trouve pleinement réalisé le rêve du Cardinal Archevêque de Malines.

Germain Breton.

REVUE D'HISTOIRE DES RELIGIONS

(SUITE)

II[1].

C'est, on s'en souvient, Mgr Le Roy, le très zélé et très sympathique Supérieur général des Pères du Saint-Esprit, qui, au début de l'année scolaire 1907-1908, inaugura, à l'Institut catholique de Paris, l'enseignement de l'histoire des religions, qu'y a si opportunément organisé Mgr Baudrillart. La religion des non-civilisés ou mieux la religion des Bantous et des Négrilles de l'Afrique équatoriale, tel fut l'objet des leçons de Mgr Le Roy. Elles obtinrent, comme on l'avait prévu, un succès des plus vifs. Maintenant que les voilà imprimées, elles seront certainement, et à juste titre, beaucoup lues.

Le livre qu'elles forment : *La religion des primitifs*, est divisé en huit chapitres : I. *La science de l'histoire des religions appliquée aux primitifs.* — II. *Le primitif en face de la nature.* — III. *Le primitif et la famille.* — IV. *La croyance : le monde invisible, l'âme, les mânes, les esprits, Dieu.* — V. *La morale.* — VI. *Le culte.* — VII. *La magie.* — VIII. *Les religions comparées des peuples primitifs. Conclusions.* Livre alerte et vivant, écrit svec simplicité, aisance et bonne humeur, par un apôtre, qui est moins un professeur qu'un causeur et, ce qui ne saurait surprendre, plutôt un homme d'action qu'un spéculatif. Livre qui pourtant ne se compose pas uniquement de faits, mais qui contient aussi des théories. A peine est-il besoin de dire que c'est surtout des faits qu'on y trouve que vient l'intérêt qu'il présente.

Cet intérêt est exceptionnel.

1. Voir le *Bulletin* d'avril, p. 168.

D'ordinaire, les études sur les religions des non-civilisés sont entreprises par des savants, qui n'ont vu de « sauvages » que dans les villages soudanais ou australiens, que d'industrieux barnums installent dans toute ville où s'ouvre une exposition plus ou moins universelle. Leur documentation est donc purement livresque. Ils sont forcés de s'en rapporter aux récits des voyageurs, des fonctionnaires coloniaux, des commerçants et des missionnaires. Ainsi dut procéder Albert Réville pour écrire ses deux volumes, d'ailleurs fort consciencieux, sur les *Religions des peuples non-civilisés*. Mgr Le Roy, au contraire, parle de ce qu'il a personnellement vu et observé pendant les vingt années, de 1877 à 1896, qu'il a passées en Afrique au milieu des Bantous et des Négrilles. De là pour lui, sur M. Salomon Reinach et les maîtres de la Sorbonne, d'Oxford ou d'Amsterdam, une supériorité d'autant plus incontestable que, précisément parce qu'il ne se proposait que d'évangéliser les populations avec lesquelles il était en contact, il s'est appliqué à se rendre compte du tour d'intelligence, des idées, des mœurs, des croyances religieuses, des coutumes de ces pauvres nègres, avec une patience et un zèle que sûrement n'y ont jamais mis les explorateurs et les soldats qui ne font métier que de dresser des cartes, d'ouvrir des routes commerciales et d'annexer des territoires. Si radicale donc que l'on suppose la différence entre l'esprit d'un Français instruit et, qui plus est, théologien, et l'esprit d'un naturel des forêts du Congo, sensitif et imaginatif pur, à qui nos habitudes d'abstraction et de classification sont totalement étrangères, on peut être assuré que Mgr Le Roy a compris ses Noirs, et, par conséquent, accepter en toute confiance son témoignage sur leur mentalité, leurs croyances, leur morale, leur culte.

Leur mentalité, leur « psychologie », au fond, ne diffère pas essentiellement de la nôtre. Le primitif — Mgr Le Roy, nous verrons plus loin pour quel motif, appelle de ce nom Bantous et Négrilles — n'est pas du tout la demi-brute, presque sans pensée et à peine consciente, que trop d'anthropologistes se sont plu à décrire. C'est un homme, avec tous les instincts, toutes les passions, toutes les facultés du civilisé, mais c'est un « homme-enfant », dit Mgr Le Roy. Et cet « homme-enfant », qui est d'une instabilité mentale et d'une mobilité de caractère sans égales, curieux mais d'une curiosité facile à satisfaire, crédule et pourtant défiant, apathique et aisément résigné à l'inévitable, très sensible à l'injustice, capable, en même temps que de générosité et de dévouement, d'une astuce et d'une férocité inouïes, vit « sans préoccupation et sans but », asservi aux influences du milieu physique et « pro-

fondément indifférent » à la « recherche des causes premières[1] ».

Est-il animiste? Oui, si l'on entend par là que dans toutes choses il suppose des forces, des vertus cachées, sortes d'âmes inférieures, de formes substantielles, que les esprits peuvent maîtriser et régir à leur gré; non, si l'on veut suggérer qu'il ne distingue pas l'inanimé de l'animé et voit dans les astres, les arbres, les rochers, les fleuves, etc., des êtres personnels, semblables ou à peu près à lui-même. « Le sauvage le plus obtus ne croit pas que le soleil est *réellement* un homme, la lune *réellement* une femme, les étoiles *réellement* leurs enfants, l'éclair un grand oiseau, le tonnerre un animal, etc. Tout cela se dit, sans doute, mais c'est une « manière de dire ». N'avons-nous pas, nous aussi, nos contes et nos légendes[2]? » Ainsi s'exprime Mgr Le Roy, et, s'il dit vrai, ce dont on n'a pas de raison de douter, l'animisme tel que le conçoit en particulier M. Salomon Reinach, après du reste l'auteur de *Primitive culture*, E. Tylor, n'existe pas chez les Bantous et les Négrilles.

Avec sa mentalité d' « homme-enfant », impuissant la plupart du temps à se soustraire à l'influence de ses sensations ou de ses représentations et des impulsions que les unes et les autres suscitent automatiquement en lui, le primitif ne saurait évidemment être un métaphysicien subtil. Ses croyances cependant ne laissent pas d'être assez complexes.

Il a une cosmologie, et cette cosmologie lui apprend que dans chaque être de la nature il y a des puissances immanentes, lesquelles, selon la volonté des génies de l'air ou des âmes des morts qui les gouvernent, sont pour l'homme bienfaisantes ou malfaisantes. Elle lui enseigne, de plus, que l'univers appartient à un maître mystérieux et invisible, et que l'homme doit reconnaître les droits de ce maître, soit en ne touchant pas à certaines choses qu'il s'est réservées, soit en lui offrant une part des objets dont il a permis l'usage[3].

Il a une anthropologie, je veux dire une théorie de la nature humaine, et cette théorie lui découvre dans l'homme deux éléments, le corps et l'âme. L'âme, que les Bantous et les Négrilles désignent par des expressions qui ont le sens de vie, de conscience, d'intelligence, d'ombre

1. *La religion des primitifs*, p. 69-71. Cf. dans *Mythes, cultes et religion*, d'A. Lang (traduction Marillier, Paris, 1896), les chapitres III et IV sur « l'état mental des sauvages ».

2. *Ibid.*, p. 77.

3. *Ibid.*, p. 82-89.

vivante, est-elle conçue par eux comme absolument immatérielle? Il est malaisé de le décider. En tout cas, le primitif croit qu'elle survit au corps. Mais sur son mode d'existence après la mort, il est fort incertain; de même sur la question de savoir si la vie d'outre-tombe doit ou non se prolonger sans fin[1]

Il a une théodicée, et c'est, d'après Mgr Le Roy, une théodicée monothéiste. « Quand, dit-il, on a longtemps vécu avec nos Primitifs, qu'on a pu se faire accréditer comme l'un d'eux, et que, entrant dans leur vie et leur mentalité, on s'est mis au courant de leur langue, de leurs pratiques, de leurs croyances, on arrive bientôt à cette constatation que, derrière ce qu'on appelle leur naturalisme, leur animisme, leur fétichisme, surgit partout, réelle et vivante, quoique souvent plus ou moins voilée, la notion d'un Dieu supérieur, — supérieur aux hommes, aux mânes, aux esprits et à toutes les forces de la nature. Les autres croyances, en fait, sont variables comme les cérémonies qui s'y rattachent; celle-ci est universelle et fondamentale[2]. »

Mgr Le Roy, convient que les Bantous et les Négrilles « n'ont pas l'idée de l'*ens a se*, non plus que de l'éternité, non plus que de la création distincte, *ex nihilo*[3] ». Leur conception de Dieu est donc passablement obscure et confuse. Elle n'est pourtant pas dépourvue de toute vérité. Ce qui le prouve, ce sont d'abord les noms qui sont donnés à Dieu : 1° noms qui évoquent la notion de créateur ou de démiurge : Celui qui parle, qui fait, qui arrange, qui organise; 2° noms qui expriment la puissance, l'autorité, le droit de commander; 3° noms qui signifient que Dieu est comme le principe de vie et l'âme du monde; 4° noms qui « désignent Dieu par son habitat supposé, ou sa ressemblance, ou son identification avec la lumière, le ciel ou le soleil[4] » : Celui d'en haut, Celui du ciel, Celui de la lumière ou du ciel lumineux. Ce qui atteste aussi la rectitude relative de la théologie bantoue, c'est que « nulle part, en Afrique, Dieu n'est représenté sous une forme matérielle quelconque ni supposé demeurer soit dans une figure, soit dans une caverne, soit dans un temple[5] », et qu'il n'est ni un chef divinisé, ni un esprit analogue, encore que supérieur, aux esprits, esprits des morts ou esprits d'origine extra-humaine, ni aucun des éléments de la création.

1. *La religion des primitifs*, p. 136-162.
2. *Ibid.*, p. 171.
3. *Ibid.*, p. 190.
4. *Ibid.*, p. 176.
5. *Ibid.*, p. 182.

le ciel, la terre, l'eau, le soleil, la lune, etc., bien que, considéré comme agissant en eux et par eux, il leur soit parfois dans le langage plus ou moins étroitement identifié.

Ce Dieu a-t-il des attributs moraux? Est-il, en même temps que le souverain et l'architecte de l'univers, le juste et le saint par essence? C'est douteux. Aussi, la morale des Bantous et des Négrilles, quoique, à vrai dire, on ne puisse pas la qualifier d'indépendante, n'est cependant pas une morale qui, à parler rigoureusement, ait en Dieu son fondement et sa loi. C'est d'ailleurs une morale toute pratique.

Pour le Noir, en effet, le problème de l'obligation et du devoir en soi ne se pose pas; et non plus la question du sens et de la valeur de la vie. « Il va, dit Mgr Le Roy, comme un voyageur désorienté et inconscient, vers un but qu'il ignore, et, en attendant qu'il franchisse la mystérieuse passerelle de la mort, il paraît n'avoir d'autre souci que de tirer de la vie ce qu'elle peut lui procurer de bon, en cherchant à éviter ce qui peut lui en advenir de mal[1]. » Il n'en observe pas moins une morale familiale et une morale sociale, qui, ni l'une ni l'autre, ne manquent de précision.

Sa morale sociale prescrit l'exogamie, c'est-à-dire le mariage en dehors de la tribu et du clan, admet la polygamie et permet le divorce. Mais elle exclut, au moins en fait, la promiscuité prétendue originelle, et tend toute à maintenir chaque famille, chaque foyer, dans son unité et son autonomie. Elle confère aux parents un pouvoir à peu près absolu sur leurs enfants, n'impose au mari aucune obligation à l'égard de sa femme ou de ses femmes, et ordonne aux enfants d'honorer leurs parents, de leur venir en aide, de les défendre, et, le cas échéant, de les venger.

Par ce qu'on peut appeler sa morale sociale, le Noir est obligé d'accomplir ses promesses, de tenir ses serments, de rester fidèle à ses alliances, de ne pas causer de dommage à autrui.

En outre de cette morale sociale et de cette morale familiale, suit-il une morale individuelle, et pense-t-il être tenu d'éviter l'intempérance, l'orgueil, la paresse, le mensonge, la luxure? Mgr Le Roy ne dissimule point qu'il est « vraiment difficile de répondre ici avec quelque précision ». Il ajoute qu'en fait le primitif ne semble pas avoir le moindre souci de perfection intérieure[2].

1. *La religion des primitifs*, p. 215.
2. *Ibid.*, p. 242.

S'il n'a pas de morale personnelle, a-t-il une morale religieuse? Sur ce point il faut distinguer. De devoirs envers Dieu, on n'en trouve pas d'explicitement formulés chez les primitifs, et en ce sens les primitifs n'ont pas de morale religieuse. Mais les mânes des ancêtres, les esprits, les génies tutélaires, ont droit à un culte, et ainsi l'on peut affirmer que les primitifs ont une morale religieuse.

Ce culte rendu aux esprits est un culte domestique. Il consiste en prières et en sacrifices, dont les formes rituelles sont fixées par les traditions de la tribu ou du village, mais dont la célébration plus ou moins fréquente, et en telle circonstance plutôt qu'en telle autre, dépend de la volonté du chef de famille.

On s'étonnera peut-être qu'ayant de Dieu l'idée, en fin de compte, assez pure et assez élevée que nous avons vue, les Bantous et les Négrilles ne lui rendent pour ainsi dire aucun culte. Mais si l'on se rappelle combien petite est la place que tient Dieu dans les préoccupations religieuses de certaines populations chrétiennes en comparaison de la place qu'y tiennent les saints, on sentira diminuer sa surprise. Au reste, Mgr Le Roy est formel. Le « culte, dit-il, s'adresse avant tout aux mânes des parents immédiats et des ancêtres. Il est obligatoire... Il en est de même, proportion gardée, des devoirs et des égards dus aux esprits tutélaires et aux génies... Quant à Dieu, il reste pour ainsi dire au delà du monde accessible à l'homme. Ce n'est pas un absent : sa présence, au contraire, domine tout, et son nom revient souvent dans la bouche du Noir. Mais, sauf en certaines circonstances, il n'y a pas en son honneur de culte déterminé et public[1] ». Dans son livre sur les *Pygmées*, — Pygmées africains et Négrilles ne sont qu'une seule et même race, — Mgr Le Roy, après avoir décrit la religion de ces petits hommes, avait déjà dit : « En lisant » l'exposé de cette religion, « on s'est demandé peut-être » ce qu'elle fait de Dieu. « Eh bien, elle n'en fait rien du tout. Elle le laisse où il est, dans l'inaccessible lointain où le met sa nature spéciale, transcendante, et dominant notre monde, le monde des vivants et des morts, de sa puissance aussi incontestable qu'inexpliquée[2]. »

Si Mgr Le Roy s'était borné à nous fournir sur le culte, la morale, les croyances et la « psychologie » des Bantous et des Négrilles les renseignements si précieux que contient la *Religion des primitifs*, et dont

1. *La religion des primitifs*, p. 216.
2. *Les Pygmées*, Tours, s. d., p. 168.

l'analyse forcément très succincte que je viens de faire ne donne qu'un aperçu fort incomplet, on aurait la joie très grande de le louer sans restriction. Mais son livre n'est pas un simple recueil de faits; c'est aussi un ensemble de théories. Or, ces théories ne paraissent pas toutes incontestables.

Aucune peut-être ne l'est moins que celle qui est sous-jacente à toutes les pages et affirmée par le titre même de l'ouvrage, à savoir la théorie selon laquelle, entre les premiers hommes, sinon le premier homme, et les nègres de l'Afrique équatoriale, il y a identité. Car, de quelque race de sauvages actuels qu'il s'agisse, on n'a pas le droit, — et en étudiant le système de M. Salomon Reinach sur l'origine de la religion j'ai indiqué pourquoi, — on n'a pas le droit, dis-je, de soutenir qu'elle représente intellectuellement et moralement l'être humain tel qu'il était, à l'époque impossible à dater où, de façon ou d'autre, il apparut sur la terre.

Je n'ignore pas que c'est pour vaincre, avec leurs propres armes et sur le terrain même où ils ont présentement porté le combat, les adversaires de la solution catholique du problème des origines de la religion, que Mgr Le Roy consent à assimiler ses Noirs aux hommes des commencements de notre espèce. Mais depuis quand serait-il loisible à un apologiste d'invoquer, ne fût-ce qu'à titre d'expédient de polémique, un postulat manifestement insoutenable?

Je sais de plus que Mgr Le Roy se défend de prendre le mot « primitif » dans son sens strict, et accorde que sur l'état originel des premières générations humaines ni l'histoire, ni la préhistoire ne peuvent nous renseigner. Mais il n'en assure pas moins que Bantous et Négrilles nous donnent de l'humanité primitive une image aussi ressemblante que possible. La raison qu'il en apporte, c'est que les Bantous et les Négrilles ne sont pas des populations dégénérées, mais des populations arriérées, c'est-à-dire des populations qui n'ont pas ou qui n'ont que très peu progressé et qui, pour des causes inconnues, ne sont pas parvenues à dépasser le premier stade de l'évolution humaine. Seulement, cette raison n'a guère de valeur. A tout le moins donc, la pensée de Mgr Le Roy sur les pseudo-primitifs, qui font le sujet principal de son livre, manque un peu plus qu'il ne faudrait de netteté et de fermeté[1].

Chez ces pseudo-primitifs, le totémisme est pratiqué, des *tabous* existent, des sacrifices sont offerts. Quelle origine M. Salomon Reinach

1. *La religion des primitifs*, pp. 36-43.

assigne au totémisme, aux *tabous*, aux sacrifices, on ne l'a pas oublié. Mgr Le Roy les explique par ces deux idées, que nous avons déjà signalées, et dans lesquelles se résume l'essentiel de la cosmologie des Bantous et des Négrilles : 1° l'espace est rempli d'esprits, et ces esprits actionnent les êtres, autres que l'homme, où il leur agrée d'habiter ; 2° l'univers appartient à un maître tout-puissant.

De la première idée est sorti le totémisme. Mgr Le Roy le définit : « Une institution consistant essentiellement en un pacte magique, représentant et formant une parenté d'ordre mystique et supranaturel, par lequel, sous la forme visible d'un animal et, exceptionnellement, d'un corps végétal, minéral ou astral, un esprit invisible est associé à un individu, à une famille, à un clan, à une tribu, à une société secrète, en vue d'une réciprocité de services[1]. »

De la seconde idée dérivent les *tabous* et les sacrifices : les *tabous*, parce qu'il y a certaines choses que le maître de l'univers ne veut pas que l'homme s'approprie ; ces choses-là, sur l'indication des chefs qui les ont discernées, ont été frappées d'interdit, elles sont devenues *taboues*[2] ; — les sacrifices, car c'est pour confesser que même sur les choses dont il concède l'usage, le maître de la création conserve un droit de haut domaine, que les hommes doivent lui en offrir les prémices ou en détruire une partie[3].

On ne peut nier que cette interprétation du totémisme, des *tabous* et des sacrifices ne soit séduisante. Mais force est bien de convenir qu'elle ne s'impose pas.

Ce qui ne s'impose pas davantage, c'est la distinction que Mgr Le Roy tâche d'établir entre la religion de ses primitifs d'une part, et d'autre part leur mythologie et leurs pratiques magiques[4]. Pour qui veut prouver, et c'est le cas du vénérable auteur, qu'une religion donnée n'est pas un mélange incohérent de croyances absurdes et de rites superstitieux, le procédé est assurément commode. Seulement la question est de savoir si aux yeux du sauvage ce mélange n'est pas essentiel. Dans le catholicisme, certes, il est aisé et d'ailleurs légitime de séparer la religion des superstitions, qui indûment ont pu s'y joindre. Mais en va-t-il de même dans les autres religions, surtout dans les religions des sauvages ? Une religion ne doit pas être définie uniquement par ce

1. *La religion des primitifs*, p. 132.
2. *Ibid.*, p. 222.
3. *Ibid.*, p. 325.
4. *Ibid.*, p. 451. Cf. p. 51 et p. 328.

qu'elle renferme d'éléments objectivement vrais. Il faut la prendre tout entière dans sa réalité vivante, et donc telle que la conçoit le groupe humain qui la professe.

Une autre thèse de Mgr Le Roy a l'air insuffisamment solide, c'est celle où il avance que de l'excellence relative de la religion des Bantous, des Négrilles et, généralement parlant, de tous les non-civilisés, il est d'une logique correcte d'inférer que cette religion ne tire pas son origine de l'esprit humain mais de la Révélation surnaturelle initiale.

Rien, en effet, dans les croyances et la morale des primitifs, n'implique une connaissance distincte de la connaissance rationnelle. De l'aveu même de Mgr Le Roy, un très simple raisonnement fondé sur le principe de causalité les a vraisemblablement mis en possession de l'idée qu'ils se font de Dieu[1], et « la perception immédiate de la vie intérieure, relevée à tout instant et à propos de tous », de leur concept de l'âme humaine[2]. Pour leur morale, sauf une certaine notion de la justice, elle est en somme assez grossière. Sa genèse se peut donc expliquer naturellement, et sans qu'il soit besoin de recourir à une intervention spéciale de la Providence.

De ces quelques remarques sur les théories les plus importantes de la *Religion des primitifs*, on aurait tort de conclure qu'elle ne contient rien qui soit pour l'apologétique une acquisition utile, un gain assuré. Tout autre est notre pensée, et tout autre la vérité. Ce n'est pas, en effet, peu de chose que d'avoir démontré : 1° que les Bantous et les Négrilles, c'est-à-dire les plus dégradés des sauvages, ne sont ni animistes, ni fétichistes, ni polythéistes, mais monothéistes; 2° que leur morale, quoique rudimentaire, est cependant humaine et non « bestiale »; 3° qu'il n'y a pas de corrélation nécessaire entre le degré de civilisation des races humaines et leur développement religieux, et que, par suite, si misérables qu'ils aient été au point de vue matériel, les premiers hommes ont pu avoir une religion monothéiste et une morale rationnelle. Pour avoir fait dans son livre cette triple démonstration, Mgr Le Roy mérite donc toute notre gratitude.

Eugène Fraynon.

1. *La religion des primitifs*, p. 191.
2. *Ibid.*, p. 144.

NOTES ET CRITIQUES

Pierre de Laudun d'Aigaliers : *Art poétique français*. Toulouse, 1909. — *Montesquieu et la tradition politique anglaise en France : les sources anglaises de l'Esprit des Lois*. Paris, Gabalda, 1909. — Thèses présentées à la Faculté des lettres de Bordeaux, par M. l'abbé J. Dedieu, docteur ès lettres, professeur à la Faculté libre des lettres de Toulouse.

M. Dedieu nous donne la première édition critique de l'*Art poétique* de Pierre de Laudun d'Aigaliers, précédée d'une introduction sur la poésie en Languedoc, de Ronsard à Malherbe.

Cet *Art poétique*, paru en 1597, est l'œuvre en prose d'un poète sans poésie. A défaut d'autre valeur, il nous renseigne sur le mouvement poétique à Toulouse, à l'heure où, dans la décadence de Ronsard, se préparait la réforme de Malherbe. Aussi M. Dedieu en cherche-t-il les origines moins dans l'esprit, si médiocre! de l'auteur que dans le milieu. Du coup, il nous apprend la fortune des théories de la Pléiade, vers 1600, et que Malherbe peut enfin venir. Les historiens littéraires comprennent les avantages d'une pareille méthode qui éclaire l'histoire générale de la littérature française par l'étude, trop peu en honneur, de la littérature provinciale. M. Henry Chamard disait donc à M. Dedieu : « L'art poétique de d'Aigaliers est avant tout un document. Tous ceux qui, comme moi, s'occupent du seizième siècle, vous sauront gré de l'avoir mis, par votre réimpression, à leur portée. »

Dans sa thèse principale, M. Dedieu étudie d'un point de vue historique *Les sources anglaises de l'Esprit des Lois* et par là même écrit *l'Histoire de la tradition politique en France au dix-huitième siècle*.

Le dix-septième siècle n'éprouve guère que de l'horreur ou du mépris pour les Anglais et leur constitution politique. Tout change à par-

tir de 1685, date de la Révocation de l'Édit de Nantes. Les réfugiés français de Hollande et d'Angleterre, pour se venger de Louis XIV, inondent la France de journaux où, sans trêve et sur tous les tons, ils célèbrent les bienfaits de la liberté politique dont jouissent les heureux et vertueux sujets de Guillaume III. En même temps, des historiens comme Larrey, Mackworth et surtout Rapin-Thoyras font voir que le sort de la liberté anglaise a toujours suivi le sort de la séparation des pouvoirs. Et voilà le public français admirablement préparé, vers 1740, à recevoir et à comprendre l'idée parlementaire.

Cependant, Montesquieu paraît tout d'abord ne pas s'occuper de ce mouvement. Télémaque, les anciens et les Italiens lui ont suffi pour élaborer un système politique dont la vérité lui apparaît si évidente qu'il y plie tranquillement les faits. Mais, en 1728, il entreprend à travers l'Europe un long voyage d'études qui ruine ses théories et, en lui mettant sous les yeux le gouvernement hollandais, lui fait sentir à son tour l'étroit rapport de la liberté et de la séparation des pouvoirs. Ainsi averti, il aborde en Angleterre. Supérieurement aveuglé par Chesterfield et ses amis, cet anglophobe « anglicise » : l'Angleterre devient la terre de la vertu et de la liberté. En même temps, il étudie Locke, et il voit ce que Rapin-Thoyras et ses lecteurs français n'avaient point vu : pourquoi et comment la séparation des pouvoirs engendre nécessairement la liberté. Telle fut la conversion de Montesquieu, ce drame intellectuel que M. Dedieu suit d'une analyse aiguë et qu'expose un récit rapide, vif, émouvant. Elle explique le contraste étonnant aperçu par Janet entre les huit premiers et le reste de *l'Esprit des Lois*. D'autre part, de la lecture des textes il résulte que Montesquieu, en décrivant la Constitution anglaise, perfectionna surtout la description de Locke.

Pour le rapport des mœurs et des lois, Montesquieu ne puisa pas avec moins de générosité à la source anglaise. Warburton et Mandeville remplissent les chapitres consacrés à la religion et aux lois ; Bolingbroke ceux qui s'occupent de l'esprit général et des lois ; Gordon, Mandeville et aussi, mais beaucoup moins, Algernon Sydney ceux qui traitent des mœurs et des lois. L'influence anglaise se manifeste spécialement à propos de la théorie des climats. Montesquieu ne croyait plus depuis longtemps à un lien de nécessité entre les lois et le milieu physique. Il reprend tout à coup cette idée, sans vouloir se rendre compte qu'elle contredit tout son livre. Que s'est-il passé ? Il vient de lire, non pas Hippocrate ou Bodin, mais la traduction, parue en 1742, d'un petit

livre anglais, *L'essai des effets de l'air sur le corps humain*, par John Arbuthnot, docteur en médecine. D'Arbuthnot comme des autres, Montesquieu non seulement s'inspire mais encore parfois, souvent même, il les reproduit mot pour mot, et en se cachant. Il fait plus qu'imiter, il lui arrive d'être plagiaire.

Dirons-nous donc que M. Dedieu déboulonne la statue de Montesquieu? Elle reste, au contraire, plus solidement boulonnée que jamais. D'abord, autant qu'en a pu juger M. Dedieu, treize livres sur trente et un demeurent purs d'alliage anglais; de plus, jusque dans les livres d'inspiration anglaise, les recherches de M. Dedieu nous montrent de nombreux éléments d'originalité. Rien même de plus original que ses plagiats, tant pour l'idée que pour l'expression. Ce « profiteur » est un « profiteur » de génie, comme les classiques. Enfin, l'idée fondamentale, celle que M. Dedieu appelle heureusement « l'âme du livre », elle ne vient pas des Anglais, elle vient du génie créateur de Montesquieu. L'Angleterre n'a point fait Montesquieu, elle l'a révélé à lui-même.

Telle est la nouveauté du travail de M. Dedieu. Brunetière, Sorel et M. Faguet analysent ou apprécient la pensée de Montesquieu; M. Dedieu en cherche les origines : il les découvre et, avec elles, celles même de l'esprit moderne. Son livre renouvelle un des plus importants sujets de l'histoire littéraire et philosophique. Les contradictions ne lui manqueront pas. On ne dérange pas avec impunité des idées reçues depuis plus de cent cinquante ans. Mais comme il résista aux objections des examinateurs, il résistera à la critique, parce qu'il s'appuie sur une lecture immense et singulièrement heureuse. Des ouvrages feuilletés par Montesquieu, aucun n'a échappé à la diligente investigation de M. Dedieu. « Vous les avez devinés! » lui disait M. Courteault. Aveu qui vaut mieux qu'un éloge. Il consacre la méthode de M. Dedieu. Si minutieuse, si compréhensive, sûre à ce point que le catalogue de la bibliothèque de Montesquieu, jalousement gardé à Bordeaux, n'a pu que confirmer son enquête. Pour l'esprit critique, on ne saurait souhaiter triomphe plus complet.

Le public lettré a déjà montré tout l'intérêt qu'il prend au travail de M. Dedieu. Quelques jours après la soutenance, dans un spirituel article du *Temps*, M. Henry Roujon, secrétaire perpétuel de l'Académie des beaux-arts, n'hésitait pas à ranger notre collègue parmi « les historiens littéraires » qui, en ces derniers temps, se sont imposés à l'attention de tous : M. Villey, par ses travaux sur Montaigne; M. Strowski, par ses études sur Pascal. Mettant à côté de leurs beaux ouvrages le livre sur

les sources anglaises de Montesquieu, M. Roujon ajoute : « Ce n'est point entre les lignes d'une chronique qu'on juge un livre d'une pareille portée. Tout au plus devons-nous rendre hommage à la science aimable de M. Dedieu, en admirant avec quel rare bonheur il a su remettre la pensée de Montesquieu dans l'atmosphère vivante de son siècle. »

J. MONBRUN.

Le Messianisme chez les Juifs (150 av. J.-C. à 200 ap. J.-C.), par le P. M.-J. LAGRANGE; in-8°, VIII-394 pages. Paris, Gabalda, 1909.

On ne sait ce qu'il faut louer le plus dans ce nouvel ouvrage de l'éminent directeur de l'Ecole biblique, ou l'ampleur de ses connaissances historiques et philologiques qui lui permettent de traiter à fond, et dès l'abord, un sujet aussi complexe que celui-ci, ou son courage et sa ténacité pour s'enfoncer et se mouvoir dans le maquis des littératures apocalyptique et rabbinique. De ce qu'elles contenaient sur le messianisme, on a beaucoup parlé, on s'est beaucoup servi, ces derniers temps; mais y était-on allé voir? N'avait-on pas, sous la pression inconsciente de l'esprit de système, choisi, entre leurs éléments si disparates, certains éléments de même nature, du rapprochement arbitraire desquels naissait une prétendue croyance eschatologique, acceptée par tous en Palestine au temps de Jésus? Ne négligeait-on pas, en outre, de rechercher si ces chimères apocalyptiques étaient, en réalité, sorties des milieux très divers qui les avaient vu naître; si, ayant gagné les écoles des scribes, elles avaient ensuite pénétré et circulé dans le peuple à qui Jésus appartenait et où il prêcha? Ces questions préjudicielles étaient de première importance; on n'y avait pas répondu; y avait-on même songé?

C'est pour combler cette lacune et corriger ce vice de méthode que le P. Lagrange a entrepris l'étude des documents qui renferment les conceptions messianiques des Juifs pour la période qui va de 150 avant Jésus-Christ à 200 après.

La première partie de son ouvrage est destinée à rechercher dans l'histoire de cette époque, telle que la rapportent les écrivains juifs hellénistiques, les traces du mouvement messianique. Elles sont moins nombreuses et surtout moins nettes qu'on eût pu le supposer. Cela s'explique. Josèphe, écrivant pour des païens et pour les vainqueurs, s'appliqua plutôt à atténuer le rôle d'aspirations toutes politiques, qui avaient alors contre elles d'avoir reçu, des événements, un sanglant démenti, et

d'avoir, à mainte reprise, provoqué les représailles des maîtres étrangers. Pour Philon, qui vit en Egypte et qui est un philosophe, l'action du Messie n'est qu'épisodique. Il compte avant tout sur la Loi pour faire la conquête du monde.

La deuxième partie étudie les apocalypses apocryphes. Après avoir jugé ces compositions fantastiques avec le goût d'un lettré et avec la sévérité d'un homme qui les a lues, l'auteur essaie de mettre un peu d'ordre dans les idées et les rêves qui s'y heurtent. Or, elles sont fort éloignées d'offrir une doctrine cohérente. « Il y a dans l'ensemble un double courant, celui de l'eschatologie sans Messie et celui de l'eschatologie messianique, qui finissent par se confondre. Dans chaque série, on passe de conceptions temporelles à des conceptions toujours plus transcendantes. C'est ainsi que l'eschatologie non messianique sera d'abord simplement cosmique pour devenir plus spirituelle, et que, de la même façon, et pour un moment, le messianisme historique deviendra transcendant » (p. 58). Dans cette diversité, on ne peut que voir l'œuvre d'écoles multiples. Chacune reflétait l'état d'esprit de son milieu, sans doute étroit. Leur attribuer un grand ascendant serait une conjecture injustifiée. Qu'elles aient contribué « à propager et à exciter l'espérance messianique », c'est vraisemblable, « mais dans une très faible mesure » (p. 134). Elles ne font guère que transcrire, et en la déformant, cette attente inlassable du peuple juif, qui a son origine dans les promesses du prophétisme. C'est l'attente poussée jusqu'à l'exaspération dans quelques esprits surchauffés.

A l'égard de ces rêveries, le pharisaïsme rabbinique, objet de la troisième partie, apparaît comme une réaction à la fois plus traditionnelle et plus pratique. Ses vues sur le règne de Dieu, la vie future, la résurrection des morts, les temps messianiques, le Messie, sont analysées en détail. Cette troisième partie est de la plus grande utilité pour la reconstitution du milieu évangélique. Le rabbinisme, en effet, dont elle étudie les diverses doctrines, existait déjà au temps du Sauveur. Les scribes, docteurs de la loi, argumentaient avec âpreté contre ce Rabbi novateur, et utilisaient, pour le combattre, le prestige dont ils jouissaient auprès de la foule. Celle-ci recevait d'eux ses croyances et ses règles de vie, et admirait leur rigorisme méticuleux et imposant. Ce sont les discussions de leurs écoles qui ont formé plus tard les talmuds et inspiré les autres ouvrages du judaïsme d'après la dispersion définitive. En extraire les éléments plus anciens, y chercher le point de départ des opinions plus récentes, c'est donc reconstituer l'état des pensées et des préoccupations des contemporains de Jésus.

Or, ici encore, point de doctrine reçue de tous. « Partout des problèmes posés, nulle part des solutions fermes... Quand on prétend que Jésus a pris pour point de départ de son enseignement la foi commune de son peuple en matière eschatologique, on ferme les yeux sur ces hésitations et sur ces incohérences. Ce qui est vrai, c'est que la plupart des idées dont il s'est servi étaient en effet dans l'air. Mais il a tout groupé dans une solution si simple qu'elle porte le sceau de sa divinité » (p. 265).

On se convaincra de la justesse de cette affirmation pour peu que l'on parcoure ces pages où d'invraisemblables imaginations de rabbis ergoteurs relèvent de fantasmagorie les obscurs développements de leur dialectique. Je me bornerai à signaler ici quelques-unes des conceptions défendues par de grands rabbis, si elles ne prévalaient auprès de tous, et qui touchent, par quelque endroit, aux idées évangéliques.

Le règne de Dieu se rapporte aux temps messianiques; mais il possède une existence extratemporelle; il est, comme on dit, en puissance. Sa manifestation, à l'heure voulue par Dieu, ne sera que la conscience que les hommes, sous l'impulsion des événements terribles de la fin des choses, prendraient de son existence voilée jusqu'alors à leurs yeux. Le monde à venir, celui de la rétribution future, ne se confond pas avec l'ère messianique, mais la surpasse en dignité et la suivra dans le temps; ces deux perspectives, celle de la fin des temps et celle des fins ultimes, n'ont jamais été confondues par les grands maîtres d'Israël. Sur le fait de la résurrection des morts, sur son extension aux bons et aux méchants, l'époque où elle se produira, sa relation avec l'ère messianique, il règne de l'obscurité en raison des divergences d'opinions. L'opinion dominante, et peut-être la seule au temps de Jésus, continuait à placer la résurrection des morts après les temps messianiques.

Ceux-ci seraient annoncés par des signes avant-coureurs dont le seul incontesté serait une misère extrême. Il ne manquait pas de gens qui se faisaient forts d'en indiquer l'année; mais les plus sages excluaient de la félicité ces calculateurs trop affirmatifs. On était plus catégorique sur la durée; mais les uns parlaient de quelques dizaines d'années, les autres de plusieurs siècles. Le bonheur après la crise se résumait dans l'exaltation d'Israël sur toutes les nations. Jérusalem rebâtie s'étendrait jusqu'à Damas, s'élèverait jusqu'au trône de Dieu, s'appuierait sur le Sinaï, le Thabor et le Carmel. Les autres prospérités s'imaginaient à l'avenant.

Le Messie ne serait qu'un homme. Il serait né longtemps avant d'exercer son rôle, c'est-à-dire avant de devenir Messie de fait. Sa préexistence n'était que la durée de sa vie cachée avant sa manifestation.

Il aurait à prouver sa mission par certaines vertus, comme celle de juger une cause sans l'avoir préalablement entendue. Il serait un roi vainqueur sans être un guerrier ; il n'agirait que comme instrument de Dieu, qui resterait le seul triomphateur. L'ère messianique amènerait le triomphe de la théocratie. Le Messie souffrirait-il, et sa souffrance serait-elle expiatrice ? Quelques rabbis l'ont cru ; beaucoup ont torturé les textes prophétiques pour échapper à cette question ; aucun n'a admis que le Messie pût mourir pour expier.

On voit, par ces simples notes, que si le christianisme avait quelques points d'attache avec le judaïsme, il le dépassa de bonne heure sur des questions caractéristiques comme la divinité de Jésus et sa mort rédemptrice, la nature morale du royaume et son libre accès aux païens.

Dans la quatrième partie, l'auteur décrit l'attitude du judaïsme envers les Gentils, celle du rabbinisme envers le christianisme et les déceptions messianiques, ce qu'il appelle le messianisme en action.

Ces quelques mots ne donnent qu'un très faible aperçu des richesses d'information accumulées dans cet ouvrage. Elles seront d'autant plus faciles à exploiter, pour qui désire étudier ces questions fondamentales, que le livre renferme nombre de textes hébreux, araméens et grecs, dont il devient ainsi facile de contrôler l'interprétation. C'est, du reste, presque toujours comme des ouvrages d'étude que se présentent les livres du P. Lagrange. Un lecteur superficiel n'y trouvera pas un délassement facile. La pensée très chargée d'érudition s'y ramifie sans cesse. Elle procède souvent plus par allusions, discussions et jugements que par exposition. Dans ces détours à travers l'inconnu, les non initiés laissent parfois s'enfuir leur attention. Mais les studieux qui veulent voir afin de savoir apprécient la science et l'esprit de leur infatigable guide.

L. Desnoyers.

Mémoires domestiques pour servir à l'histoire de l'Oratoire, par le P. Louis Batterel, publié (*sic*) par A.-M.-P. Ingold et E. Bonnardet. Paris, lib. A. Picard, 4 vol., 1902-1905, in-8° de 479, 613, 533 et 566 pp.

Il n'est pas trop tard pour présenter à nos lecteurs les *Mémoires* du P. Batterel, puisque nous sommes encore à en attendre le dernier volume. Il est vrai que ce volume ne doit contenir que les tables et que dores et déjà l'ouvrage se suffit à lui-même.

Le P. Batterel, entré à l'Oratoire à dix-sept ans, vers 1698, y attira fort vite l'attention de ses supérieurs par ses aptitudes pour l'histoire. Appelé à Paris dès 1723, il y remplit les fonctions de secrétaire de la congrégation. Il profita des facilités de sa situation pour écrire des notices biographiques et bibliographiques sur tous les Pères de l'Oratoire « recommandables par la piété ou par les lettres ». Dans ses intentions, ces notices devaient être des « *Mémoires domestiques* destinés à être enfermés au fond d'une armoire. On y trouve, disait-il, en divers endroits un détail de faits qui paraissent intéresser peu le public ».

Batterel s'est trompé. Déjà l'usage qu'avaient fait de ces *Mémoires* quelques historiens tels que Faillon, Houssaye, le P. Lallemand et le cardinal Perraud avait fait souhaiter leur publication. Mlle Pellechet, la savante historienne de nos Incunables, en avait conçu le projet, mais il était réservé à M. Ingold de le mettre à exécution. Après avoir publié seul les trois volumes des *Vies de quelques prêtres de l'Oratoire*, du P. Cloyseault, il nous donne, avec l'aide de M. Bonnardet, les quatre volumes de Batterel qui en forment la suite naturelle.

A vrai dire, il en omet la première partie, consacrée au P. de Bérulle, mais elle n'aurait pu que faire double emploi avec des publications documentaires ou historiques antérieures; la partie qu'il nous donne n'en est que plus neuve et plus curieuse. Elle comprend cent quatre-vingt-treize notices d'Oratoriens qui eurent quelque réputation en leur temps. Plusieurs d'entre elles, sans doute, ne présentent qu'un intérêt d'édification ou n'ont de prix que comme souvenirs de famille pour la congrégation de l'Oratoire. Mais plusieurs, les plus nombreuses peut-être, constituent de précieuses contributions à l'étude du dix-septième siècle.

L'histoire des idées et des institutions religieuses, l'histoire politique et littéraire trouveront à recueillir d'importants renseignements dans quelques-unes de ces notices. Que je signale entre autres celles des P. Eustache et Jean-Baptiste Gault, les deux saints évêques de Marseille; Achille de Harlay, devenu Oratorien après avoir été ambassadeur à Constantinople et avant de devenir évêque de Saint-Malo et homme de confiance de Richelieu; du P. Emmanuel de Gondi, à qui l'Eglise aurait tant d'obligations si elle n'avait reçu de lui son fils, le trop fameux cardinal de Retz; du P. Lejeune, le fougueux orateur; de l'érudit mais peu honnête Jérôme Vignier; des savants de valeur comme Jean Morin, Lecointe, Cabassut, Thomassin; des orateurs ou écrivains tels que le P. Senault, Leboux, Mascaron, La Fontaine, Malebranche; enfin, d'Abel de Sainte-Marthe, de Bernard Lamy, de Levassor, Richard Simon, Quesnel, dont

la place n'est pas aussi facile à marquer entre ceux que le P. Batterel appelle « les auteurs d'élite et ceux de rebut ».

Sur chacun de ces Oratoriens, dont quelques-uns, il est vrai, ne le furent qu'en passant, le P. Batterel nous fournit des traits curieux, inédits et nouveaux, toujours puisés à bonne source. Les biographies qu'il trace de ses personnages sont très largement traitées; elles ne pèchent point assurément par excès de coloris, mais il s'en faut que le style en soit « partout aussi sec, bizarre et suranné » qu'il l'assure dans l'humilité de sa très sincère modestie. On peut même dire qu'il a su donner à quelques figures contemporaines les proportions qu'elles ont gardé dans la postérité. Il n'y a que le jansénisme qui ait un peu troublé la clairvoyance et altéré la sérénité du biographe. « En bon disciple de saint Augustin », il a prodigué ses faveurs à ceux qui partageaient son attitude à l'égard du *Formulaire* ou de la bulle *Unigenitus*. De ce chef, une sérieuse mise au point s'imposera à quiconque aura à utiliser son œuvre. Les éditeurs n'ont pas jugé à propos de faire subir la moindre correction aux appréciations de Batterel, « si peu justes qu'ils les aient trouvées ». Ils ont borné leur rôle à reproduire son texte sans y rien toucher, « malgré quelques imperfections ». Encore que quelque note eût été bienvenue en face d'erreurs de fait trop évidentes[1], on ne peut qu'approuver leur conduite. A vouloir redresser les opinions contestables de leur auteur, ils auraient été entraînés dans une besogne longue et fastidieuse dont le profit n'eût certainement pas récompensé la peine. Les historiens leur sauront gré du service qu'ils leur rendent et les catholiques n'auront pas de difficulté à reconnaître les éloges ou les blâmes tendancieux de provenance janséniste. A. DEGERT.

1. Par exemple : t. I, p. 84 et p. 87, il est donné deux dates (1643 et 1638) de la mort du P. Gérault; p. 204, la date *1585* a été mise pour *1635*; t. II, p. 33, au lieu de *Louis XIV* il faut lire *Louis XIII*; p. 387, *Binet* pour *Dinet*; t. III, p. 81, *jouxte* la copie pour *jointe* la copie; p. 184, *Henschenius* pour *Herschenius*; p. 518, *Maillezais* pour *Maillegais*; t. IV, p. 88, *le regrès* pour *le regret*; p. 225, il est question d'une abbaye de « Barberye » dans le diocèse de Bayonne; il n'en a pas existé de ce nom.

Le Livre d'Amos, par J. Touzard, professeur à l'Institut catholique de Paris; in-16, LXXXV-118 pages. Paris, Bloud, 1909.

Rien ne ressemble moins à un ouvrage de vulgarisation hâtive et insignifiante que ce petit livre. C'est le fruit, parvenu à maturité, d'un enseignement prolongé, exigeant pour lui-même, impatient de l'à peu près, et visant, par des retouches multipliées, à une composition plus nerveuse et à des vues synthétiques plus compréhensives. Ces qualités de méthode que l'auteur avait déjà déployées, presque à l'excès, dans son excellente *Grammaire hébraïque*, se retrouvent dans son introduction au *Livre d'Amos*.

Il y étudie tour à tour le milieu, la personne, le livre et la doctrine du prophète. Amos est le premier en date des prophètes dont les écrits nous sont parvenus. Une ère religieuse, nouvelle pour nous parce que nous la connaissons par des textes contemporains, tandis que les âges précédents nous demeurent obscurs, faute de documents, s'inaugure avec lui. De là son importance. Sa physionomie agreste, son inspiration irrésistible, son zèle intransigeant et rude, se dégagent bien du paragraphe consacré à sa personne. Peut-être, cependant, est-il trop question de ses disciples. Amos était un isolé; il n'avait pas subi, dans une école, l'entraînement professionnel des prophètes; je ne sais si l'on peut parler de ses disciples autrement que dans un sens large à l'extrême.

Parmi ces pages si substantielles, on appréciera surtout celles où, d'après Amos lui-même, sont dépeints l'état social et l'état religieux de son époque, et celles qui sont consacrées à l'exposé de sa doctrine. Synthétiser une doctrine d'après des prédications, des apostrophes, des invectives, des effusions, toutes de circonstance, c'est un besoin aussi impérieux pour nos esprits modernes qu'il était étranger à ces Sémites du huitième siècle avant Jésus-Christ. L'auteur a fait ce travail de main de maître. Il ne s'est pas astreint à supprimer toutes les répétitions qui s'imposent dès qu'on distingue la spéculation de la pratique dans des écrits et dans des pensées qui ne comportent guère cette opposition. Il a su présenter la doctrine en elle-même, sans la mêler à des appréciations et à des comparaisons qui trahissent, pour l'ordinaire, un sens historique médiocre. Cependant, à la conclusion, il a cru devoir comparer Amos aux premiers auteurs chrétiens. Il eût été plus intéressant de juger Amos du point de vue de l'ancienne religion, celle, par exemple, de

l'époque des Juges ou des premiers rois. Car la conception du Dieu national, que M. Touzard juge avec une rigueur excessive, semble-t-il (p. LXIII), paraît bien avoir été celle des Hébreux d'alors comme de tous leurs contemporains. Dans quelle mesure peut-on dire que pareille conception répugne à un monothéisme sincère encore qu'imparfaitement élaboré, c'est bien délicat à préciser pour nous, Occidentaux. Ne règne-t-elle pas, d'ailleurs, encore aujourd'hui, en Orient? Chrétiens de Syrie, Arméniens, Turcs, Arabes, se distinguent, s'opposent, s'entre-tuent même, aussi bien au nom de leur nationalité que de leur religion. Ils n'ont guère idée d'une religion unique qui les rassemblerait tous sous ses lois. Mais ils se rencontrent pourtant dans certains sanctuaires communs. Et qui les taxerait de polythéisme?

Le commentaire est très soigné. La traduction représente un texte corrigé et rapproché, dans la mesure du possible, de l'original. Chaque vers, presque chaque mot du texte, est expliqué dans des notes copieuses où abondent les détails de critique textuelle, les explications relatives à la religion, à l'histoire et à la géographie, les éclaircissements sur le détail des mœurs d'une civilisation si étrangère à la nôtre, et dont la connaissance est indispensable à qui veut lire et comprendre les pages, parfois si obscures, de la littérature prophétique.

Il faut désirer que les ouvrages du genre de celui-ci se multiplient chez nous. Ce serait le meilleur indice que nous commençons à apprécier, même dans les études scripturaires, l'emploi prudent mais décidé d'une méthode franchement scientifique.

L. DESNOYERS.

J. WORDSWORTH, D. D., Bishop of Salisbury, *Ordination problems*, etc. Londres, 1909.

Dans le journal anglican *The Guardian*, des 25 novembre et 2 décembre 1908 (pp. 1963 et 2005), mon livre sur *Les Réordinations* a été l'objet d'un compte rendu étendu de la part de Mgr le Dr WORDSWORTH, évêque anglican de Salisbury. En plus d'une appréciation très bienveillante de mon travail, ces deux articles contenaient des réflexions et des critiques sur les décisions des papes en ces matières et spécialement sur la doctrine de Léon XIII au sujet des ordinations anglicanes. J'ai cru devoir répondre à mon éminent critique pour le remercier de sa bienveillance et aussi pour lui exposer la manière dont un catholique

peut répondre aux objections ainsi soulevées contre le Saint-Siège. Le Dr W. a bien voulu faire insérer cette lettre dans le *Guardian* du 30 décembre dernier, p. 2175. Enfin, dans son numéro du 17 avril 1909 (pp. 197-208), *La Civiltà cattolica* a rendu compte de cet échange de vues de la manière la plus gracieuse. Comme la *Civiltà*, nous appellerons de nos vœux et de nos prières le moment où sera réalisée pleinement la sublime parole de Notre-Seigneur : *Ut sint unum*.

Le Dr W. m'a traité de façon si honorable qu'il m'a mis dans l'impossibilité de me plaindre de lui. Mais il me sera bien permis de regretter que, dans un volume récent sur ces questions, il n'ait pas accordé la plus petite mention à ma lettre. J'ai la faiblesse de croire que les arguments qu'elle contient ne sont pas du tout sans valeur. Et sur ce point, le Dr W. voudra bien excuser mon obstination, car elle n'est pas plus grande que la sienne... en sens inverse. Mon éminent contradicteur tient beaucoup à son compte rendu sur mes *Réordinations*, puisqu'il en a fait aussitôt un tirage à part et qu'il le reproduit encore dans son récent volume *Ordination problems*. Je ne tiens pas moins à ma lettre!

Je persiste à croire que la question des réordinations n'a aucunement l'importance que lui attribue le Dr W. Le P. Perrone s'est expliqué là-dessus de la manière la plus formelle. Comme je le disais dans ma lettre : « Pourrait-on soulever quelque difficulté d'ordre théologique contre la manière dont je me représente l'état de la tradition ecclésiastique sur les conditions de validité de l'ordre? Ceux-là seuls le pourraient qui interprètent, dans un sens très strict, le mot de Vincent de Lérins : *Quod ubique, quod semper, quod ab omnibus*. Mais défendre cette thèse c'est s'engager à montrer dans la tradition l'identité absolue et l'immobilité des doctrines chrétiennes les plus essentielles. Or, cette gageure deviendrait vite insoutenable. L'histoire nous montre le mouvement, partout dans la vie de l'Église et aussi dans la doctrine, entre des limites d'ailleurs déterminées. Elle nous montre en même temps les papes occupés au rôle de régulateurs de ce mouvement. Pour compromettre les papes dans la longue histoire de ces controverses, il faudrait établir que, d'une manière grave, ils ont manqué à ce rôle. C'est ce qu'on ne saurait faire, me semble-t-il, même en grossissant des incidents du moyen âge dont je n'ai rien dissimulé... Pour accuser l'Église romaine en cette affaire, il faudrait accuser l'Église universelle. Sur cette question comme sur bien d'autres, l'Église anglicane est solidaire de l'Église romaine. Il faut bien le dire. Ne voit-on pas, quelquefois, les Vieux-Catholiques formuler contre le Siège de Rome des objections qui,

si elles avaient la valeur qu'on dit, atteindraient non seulement les papes, mais l'ancienne Église et les Pères? »

L'histoire du sacrement de confirmation pourrait servir de justification à ce dernier argument. Elle nous montre des difficultés au moins égales à celles des réordinations[1]. Que les protestants exploitent ces faits, on le comprendrait. De la part de dignitaires anglicans qui se réclament des vieux rituels, des vieilles formules sacramentelles, ce procédé paraît surprenant. C'est se servir d'une arme qui se tourne fatalement contre soi-même. Cette méthode est bien connue; c'est celle qu'au dix-septième siècle on appelait la « méthode de récrimination ». Pour « récriminer » plus fortement contre Rome, le Dr W. a emprunté la voix de Dante, mettant comme épigraphe à son tiré à part et à son nouveau livre quelques-unes des paroles les plus âpres et les plus injustes de l'irréconciliable ennemi de Boniface VIII. L'article de la *Civiltà* est d'un tout autre ton. En le lisant, Mgr W. n'aura-t-il pas quelque remords?

L. SALTET.

Histoire du Séminaire de Saint-Nicolas-du-Chardonnet (1612-1908), d'après des documents inédits, par P. SCHŒNHER, ancien professeur au même Séminaire, t. I : *Communauté-Séminaire* (1612-1692), ouvrage illustré de plans et de gravures. Paris, lib. Desclée, 1909, in-8° de x-576 pages.

Sans avoir eu l'éclat de Saint-Sulpice, Saint-Nicolas-du-Chardonnet a fait assez bonne figure et rendu assez de services pour mériter de voir écrire son histoire. M. Schœnher est donc bien autorisé à nous présenter son livre « comme une œuvre de justice »; il aurait pu même ajouter comme une œuvre de piété. Ancien professeur de Saint-Nicolas, il a eu à cœur de faire revivre les vieux souvenirs de sa chère maison au moment, hélas! où semble se clore, à jamais peut-être, le cycle de ses destinées cléricales.

A l'aide d'une riche documentation, comme seules peuvent en fournir les archives parisiennes, M. S. a pu suivre Saint-Nicolas depuis sa fondation, au lendemain de la mort d'Henri IV, à travers ses périodes d'essai et de tâtonnements, d'épanouissement et de plein développement, jusqu'à son agonie et sa mort en 1792. Un second volume nous racon-

1. *Bulletin* (1909), pp. 29-35.

tera la renaissance et la nouvelle existence du séminaire si brutalement fermé en 1906.

Entre les mains de M. S., l'histoire de Saint-Nicolas ne se réduit point, comme chez tant d'autres historiens de séminaires, à la biographie des supérieurs agrémentée par le récit des accroissements de l'édifice. Son attention se porte sur tout ce qui constitua la vie de Saint-Nicolas et rarement maison forma un tout plus complexe au-dedans, plus agissant au-dehors. De par les intentions de son fondateur, M. Bourdoise, dont la vie n'est pas la moindre originalité de cette histoire, Saint-Nicolas est à la fois une communauté, un presbytère, une maîtrise agrandie, une maison de pension et de retraite pour ecclésiastiques, un foyer d'œuvres et un séminaire. On devine aisément les difficultés que présente le récit d'une vie où entrent en jeu tant d'organes divers. M. S., s'en est tiré avec honneur; son récit bien vivant, encore qu'un peu touffu parfois, se meut avec aisance et bonne grâce; hommes et faits y revivent dans leurs proportions réelles; quelques-uns se détachent tout naturellement avec un relief plus puissant ou des traits plus accusés: Bourdoise et Froger, les fondateurs tout d'abord, puis Michel Chamillard, le champion des bonnes doctrines, qui paiera de son exil son opposition au gallicanisme. Pallet, l'adversaire irréductible du Jansénisme. Il y a bien aussi des renseignements curieux et neufs dans les pages consacrées au fonctionnement de la *Bourse cléricale*, au budget, au règlement, aux études du séminaire, au recrutement des élèves, aux derniers jours de Saint-Nicolas. Bien des détails ignorés viennent au jour. M. S. ne manque pas l'occasion de signaler ce que ses découvertes rectifient dans les assertions de quelques-uns de ses devanciers, ou renversent de leurs prétentions.

Mais lui aussi a sa thèse, ou si l'on veut sa prétention opposée à la prétention des autres. Il veut que Saint-Nicolas ait été le premier séminaire organisé à Paris, que Bourdoise ait été l'inspirateur de tout ce qui s'est fait, à son époque, en faveur de l'éducation cléricale. Il n'est pas le premier à qui cette idée soit venue; mais je crois bien que personne n'a mis autant d'habileté à la faire valoir. A vrai dire, la sérénité de l'historien paraît çà et là un peu troublée par les préoccupations de l'avocat. Quelques-uns de ces arguments ont déjà soulevé des protestations. Ce n'est ici ni le lieu ni le moment d'intervenir dans cette polémique. Mais si le ton pris à l'égard de Bérulle et de M. Olier paraissait parfois à leurs disciples influencé par le désir de diminuer leur rôle, je n'en serais pas autrement étonné. Pour saint Vincent de Paul, si l'im-

partialité obligeait M. S. à tenir compte dans l'appréciation de son œuvre des renseignements fournis ou exploités par M. Allier dans sa *Cabale des dévots*, l'équité lui faisait bien aussi un devoir d'avoir égard aux réserves et restrictions qu'elles avaient provoquées de la part de M. Calvet dans les *Petites Annales de saint Vincent de Paul* (1903), et il ne les mentionne même pas. M. Bourdoise s'est par lui-même acquis assez de mérites sans qu'il y ait lieu de lui attribuer ceux des autres. M. S. s'est-il tenu assez en garde contre cette tentation spéciale aux biographes? Je ne sais. Voici, je le crains, un passage dont il serait facile d'abuser contre lui. Il s'agit de la fondation des exercices des ordinands. « A qui revient, demande-t-il, l'honneur de cette initiative? Est-ce à Augustin Potier, évêque de Beauvais, est-ce à Bourdoise? Est-ce à Vincent de Paul? Nous ne croyons pas qu'on puisse le déterminer ». Telle n'est pas l'impression que laisse Abelly; le récit détaillé qu'il fait de cette fondation partage le mérite de cette initiative entre saint Vincent de Paul et l'évêque de Beauvais. De Bourdoise il n'est pas fait mention. Il n'en est pas fait mention davantage dans une lettre inédite de saint Vincent de Paul, que j'ai en mains, et qui fut écrite, le 15 septembre 1628, de Beauvais où le saint Prêtre allait inaugurer les premiers exercices des ordinands. J'y lis : « Il y a trois jours que nous sommes arrivés en cette ville... où l'on commença hier l'examen des ordinands, et continuera-t-on aujourd'hui qui est vendredi et demain pour commencer l'exercice dont Dieu a donné la première pensée à Monseigneur de Beauvais.

Je ne m'arrêterai pas plus longtemps à relever quelques légères erreurs échappées çà et là à l'auteur; en se prolongeant, mes critiques pourraient donner le change sur les sentiments que m'a fait éprouver la lecture de son livre. J'en connais peu qui jettent autant de jour sur les toutes premières origines des séminaires parisiens. L'*Histoire du Séminaire de Saint-Nicolas-du-Chardonnet* devient par là l'une des plus intéressantes contributions à cette histoire de l'éducation ecclésiastique en France, qui reste toujours à écrire et qui aurait fait un pas immense le jour où nous aurions cinq ou six monographies pareilles à celles de M. Schœnher.

A. DEGERT.

Le gérant : ÉD. PRIVAT.

Toulouse, imp. DOULADOURE-PRIVAT, rue St-Rome, 39. - 7660

LES ORIGINES HISTORIQUES DE LA MONARCHIE

CHEZ LES HÉBREUX

Dans les pages qui suivent, je me propose de marquer les diverses étapes franchies par les Hébreux dans la voie de l'organisation politique durant la période de leur établissement en Canaan. Partis de l'état nomade, ils arrivèrent en un peu plus d'un siècle à se constituer en royaume. Pareille transformation s'explique par l'action de nécessités pressantes et suppose des essais plus ou moins heureux en vue d'atteindre le but d'abord confusément puis nettement aperçu. Ces nécessités, d'une part, et ces essais, de l'autre, on en retrouve les traces plutôt que la description dans la Bible[1]. Pour les mettre en lumière, je tâcherai, premièrement, de suivre l'élaboration du milieu où la monarchie devait naître, et, deuxièmement, de retracer les deux ou trois tentatives connues qui préparèrent et annoncèrent l'institution définitive de la monarchie.

I.

Pour se faire une idée exacte de la façon dont les Hébreux s'établirent en Canaan, il ne suffit pas de lire le livre de Josué. Le tableau qu'il en présente n'est, à peu de chose près, que triomphes et massacres ininterrompus. Dans la réalité, au témoignage du livre des Juges, beaucoup d'échecs, et de graves, restreignirent la portée des plus brillants succès. Il faut donc combiner ces deux ouvrages si l'on veut se représenter l'histoire de cette période. En voici les grandes lignes.

1. Au cours du présent article, sont utilisés surtout le livre de Josué, celui des Juges et les deux premiers livres de Samuel. Naturellement, ai-je besoin de le dire? j'ai tenu compte des résultats acquis par les travaux critiques.

La prise de Jéricho assurait aux Benè-Israël la possession des gués du Jourdain, par où leur arrivaient les renforts de leurs clans demeurés en Transjourdaine; d'autre part, elle leur ouvrait les deux ou trois wadis qui donnent accès au massif montagneux du centre, premier et principal objectif de leur convoitise. On se borna tout d'abord à y diriger des razzias; généralement heureuses, elles affaiblissaient les indigènes que l'on pillait et égorgeait, et elles permettaient de prendre contact avec un pays et des ennemis tout nouveaux. A l'heure jugée favorable, on se rua sur eux. La maison de Joseph, toujours en tête à cette période, eut la plus grande part des luttes et des profits. Elle occupa la montagne depuis Béthel jusqu'aux pentes qui s'inclinent vers la plaine de Yizreël, et si solidement qu'elle dispersa deux coalitions de princes cananéens qui, vers Béthoron au sud, et aux Eaux de Mêrôm au nord, avaient tenté de l'en débusquer. La pointe énergique d'Ephraïm, du Jourdain à Sichem, avait brisé en deux la féodalité cananéenne; cette double victoire enleva aux deux tronçons ce qui pouvait leur rester de cohésion.

A la faveur de cette dislocation des forces indigènes, les clans moins vigoureux et moins favorisés que Joseph se répandirent par le pays pour tenter, à leur tour, de s'y établir. Entre les sédentaires et les nomades envahisseurs, c'est proprement la lutte pour la vie qui s'engage. Ceux-là se défendent de leur mieux; mais ceux-ci tâchent, par tous les moyens, de s'enrichir à leurs dépens[1]. L'Hébreu s'engage comme mercenaire chez ces petits rois, toujours occupés à guerroyer; il prête ses bras à l'agriculture; il se loue comme berger. Si le salaire ne lui suffit pas et qu'il se sente le plus fort, il accapare le bétail et les champs de son patron. Les plus décidés forment, à l'occasion, une bande de partisans et emportent les villages; même les villes de la montagne, peu nombreuses et souvent mal défendues,

1. Sur l'immigration pacifique qui complète ou parfois même remplace la conquête à main armée, on lira avec intérêt René Dussaud, *Les Arabes en Syrie avant l'Islam*, Paris, 1907, et P. A. Jaussen, *Coutumes des Arabes au pays de Moab*, Paris, 1908.

tombent entre leurs mains. Une fois ou l'autre pourtant, ici ou là, on a subi une défaite, on a supporté longtemps une lourde oppression; on a la sensation que l'on perd du terrain. Alors, sous la poussée du danger et de l'intérêt communs, on oublie les rivalités intestines et, de bourgades à bourgades, de cantons à cantons, voire de clans à clans, on s'unit dans une confédération locale. Yahwè suscite un chef, le Juge ou Libérateur. L'effort de tous a raison de l'ennemi de tous. Après quoi, chacun retourne à sa besogne particulière : étendre son petit domaine pendant les années de trêve procurées par la victoire, ou, au pis aller, garder ce qu'en des jours meilleurs on avait plus ou moins malaisément conquis.

Ainsi, dans tout le territoire, à l'écart des places fortes postées le long des grandes routes des plaines et qui tiennent en respect les Hébreux, ce n'est que tentatives de pénétration tantôt hardies et tantôt cauteleuses, ici sanglantes et là pacifiques. Pour l'ensemble, le succès se dessine, mais entrecoupé de combien d'échecs, de reculs, de répressions, et cela pendant une période de plus d'un siècle, période qui compte parmi les plus agitées et les plus rudes de l'histoire d'Israël.

C'en fut aussi l'une des plus chargées de conséquences. Car, en dépit de son agitation et de son éparpillement, c'est vers l'élaboration d'une nationalité plus cohérente et plus homogène, et donc plus apte à supporter le pouvoir monarchique, que s'achemine la masse des Hébreux. Les transformations qu'elle subit alors dans ce sens peuvent être rapportées à trois facteurs principaux : le passage de l'état nomade ou semi-nomade à l'état sédentaire, — la compénétration du milieu cananéen, — et les conditions géographiques du pays.

Au désert et même durant les années passées dans les parages de l'embouchure du Jourdain à attendre l'heure propice à l'invasion, les Benè-Israël étaient à peu près de purs nomades. Chez eux l'unité sociale était la famille; elle se ramifiait en clans ou agglomérations de familles, et en tribus ou agglomérations de clans. Ce sont les liens de parenté qui assurent alors la solidité de tout l'édifice social. L'individu ne vaut que par le groupe et

pour le groupe dans lequel la destinée l'a fait naître ou auquel l'attache, comme par une consanguinité volontaire, l'adoption rituellement accomplie. Cette belle et forte unité ne put se maintenir strictement à dater de l'entrée en Canaan. Sans doute, le gros de la tribu finit par se cantonner dans un territoire assez bien délimité : Siméon, vers Bethsabée; Juda, au voisinage d'Hébron; Joseph, dans les montagnes autour de Sichem; Benjamin, sur les hauteurs qui descendent vers Jéricho; Dan, sur celles qui regardent la mer; Nephtali, Issakhar, Zabulon, Asher, dans la plaine de Yizreël et sur les collines de Galilée; Ruben et Gad enfin, dans la Transjourdaine[1]. Mais cette délimitation des patrimoines par tribus doit, à vrai dire, beaucoup de sa netteté aux simplifications des synthèses historiques tardives. En fait, les apanages respectifs se chevauchent l'un l'autre : Juda absorbe Siméon et se renforce de clans plus ou moins édomites d'origine, les Qénites, Caleb, Yerahmeël; Joseph se scinde, et ses deux portions, Ephraïm et Manassé, se compénètrent par d'importantes enclaves; Manassé essaime et mêle quelques-uns de ses clans aux Araméens et aux Benè-Ammon du Gilead; Dan se morcelle et colonise le haut Jourdain; Ruben et Gad ne possèdent que des établissements au milieu d'une population ammonite et moabite; Benjamin entame Ephraïm et risque son existence à ces empiétements. Non seulement les tribus tendent ainsi à fusionner par endroits, mais, et à plus forte raison, et sur toute l'étendue du territoire, les familles et les individus. De groupe à groupe, souvent d'un bout du pays à l'autre, on voyage; on quitte même parfois son clan et sa première petite patrie, pour s'établir chez le voisin. Qu'il suffise de rappeler ici Débora d'Issakhar jugeant et prophétisant au sud d'Ephraïm; les deux lévites venant de Juda et s'établissant en Ephraïm; le vieillard éphraïmite demeurant à Gibhea de Benjamin; Tola-ben-Puakh, originaire d'Issakhar et vivant dans la montagne d'Ephraïm; Elqana, père de Samuel,

1. Jos., XIII-XIX. L'attribution de ces territoires aux diverses tribus est parfois purement idéale, et, dans l'ensemble, suppose l'extermination ou l'absorption des indigènes. Il faut donc y voir un tableau d'ensemble de rédaction assez postérieure à la conquête.

d'une famille d'Ephraïm et établi à Rama de Benjamin[1].

De la sorte, les barrières entre les diverses tribus, entre les clans et entre les familles s'abaissent. On se fréquente, on se mêle, on s'allie. Le sentiment de la communauté d'origine et de religion s'avive sous l'action des périls et des succès partagés. On tend, non pas certes à oublier, mais à revendiquer moins haut son appartenance à telle tribu et à tel clan; progressivement on prend conscience d'un groupement plus large où se rangent clans et tribus : la nationalité hébraïque. De même, la famille, tout en gardant la rigueur traditionnelle des liens du sang, perd de sa signification sociale. Comme unité constitutive de la société, en effet, elle cède dès lors le pas à l'agglomération fixée : bourg, village, ville. Là, la vie municipale se développe : elle rassemble, comme en un faisceau, les intérêts matériels de la localité; elle groupe en un collège de notables les chefs de famille aisés, jusque-là petits potentats au milieu des leurs; elle a sa justice pour tous ses membres, à quelque famille qu'ils appartiennent; et elle enrôle tous les hommes valides dans les milliers, les centaines et les dizaines de la milice. Dans ce passage à l'état sédentaire, la famille et ses développements cessent d'être de minuscules mais véritables Etats; leur principal rôle ne sera plus dorénavant que de fournir des sujets à la cité puis à l'Etat unique. De là, une première transformation de la population hébraïque; la constitution de cités calquées à peu près sur le même modèle réprime chez le nomade le goût de l'indépendance, lui inculque ou lui impose le sentiment de la nécessité d'un pouvoir centralisateur, le plie à l'obéissance, le discipline par l'impôt régulier; et ainsi son esprit s'achemine à l'idée d'une autorité unique appelée à régir et à protéger les cités, comme la cité avait fait pour les individus.

Une seconde cause de transformation fut la compénétration du

1. Les exemples cités concernent surtout la portion nord du pays; c'est la seule dont il soit abondamment parlé au livre des Juges; l'auteur de cet ouvrage devait en être originaire, et il a ignoré ou omis ce qui se passait alors d'analogue dans le reste du territoire. L'identité des circonstances autorise à généraliser pour toute la Palestine ce que nous ne savons positivement que de l'un de ses cantons.

milieu cananéen. Les massacres d'indigènes, souvent nécessaires dans une conquête, étaient de règle lorsqu'on avait décrété le hérem, c'est-à-dire l'offrande de la vie et des biens du vaincu au Dieu qui donnait la victoire[1]. On sait dans quelle large mesure les Hébreux se conformèrent à cette obligation. Mais c'était trop peu encore, à en croire les rigoristes des âges suivants, qui, surtout frappés par les dangers que le contact de la religion cananéenne avait fait courir à la pureté de la leur, rêvaient que la conquête eût commencé par faire table rase des hommes et des choses qui souillaient la Terre promise. A demeurer dans le domaine des réalités historiques, cette extermination n'était pas toujours possible, ni même avantageuse. En maint endroit, loin de se laisser faire, les Cananéens malmenaient les Hébreux, et ceux-ci se voyaient contraints de respecter leur vie et leurs richesses. Ailleurs, subsistaient des indigènes qui avaient accepté plus ou moins volontiers le joug des envahisseurs, ou encore qui avaient su, comme les membres de la ligue gibbeonite, se maintenir par des alliances teintées de sujétion. Ils ne furent pas sans rendre de nombreux services. Bien que Canaan fût un très petit pays, il était trop vaste pour les nouveaux venus; et ceux-ci, avant de déposer complètement leurs préjugés de nomades contre l'agriculture, n'étaient point fâchés d'avoir sous leur coupe des colons laborieux à qui ils imposaient des redevances sur les produits du sol et sur la laine des moutons, et qu'ils assujétissaient à d'utiles corvées. Peu à peu, l'Hébreu, se sentant chez lui, imita les mœurs du sédentaire; il apprit de lui les procédés de culture du pays, l'art d'émonder la vigne et de préparer le vin, et, à son école, se mit à construire des maisons de pierres et à entourer ses villes de murailles. Et puis, on ne pouvait se montrer plus difficile ou plus sévère que ne l'avaient été les patriarches, à leur passage dans ce même pays. On savait que

1. Cette pratique de l'extermination votive, à laquelle on avait recours dans les cas difficiles, était usitée par tous dans cet âge lointain. Elle est mentionnée dans l'inscription de Mésha (milieu du neuvième siècle av. J.-C.), ligne 17; les Israélites de la ville Nébo furent exterminés par le roi de Moab, en vertu d'un hérem à Astarté-Kamosh.

Juda-ben-Jacob s'était allié par mariage avec des Cananéennes[1]; on ne se fit pas scrupule de l'imiter. Enfin, le Cananéen était un brave soldat, et l'on sut utiliser ses services à la guerre : Ishbaal-ben-Saül avait à solde des chefs de bandes, Cananéens d'origine, Baana et Rêkhabh[2]; et Naharay, le porteur d'armes de Joab, était aussi Cananéen[3].

Ce mouvement d'adaptation à une civilisation étrangère n'était pas sans danger pour les Hébreux. Les partisans les plus ardents du Yahwéisme et des coutumes nomades firent dès lors entendre leurs protestations. Il y eut toujours en Israël de ces gens qui condamnaient la vie sédentaire, ne cultivaient pas de champs, ne buvaient pas de vin, et campaient sous la tente[4]. Mais l'intransigeance de leurs plaintes témoigne suffisamment qu'ils n'étaient qu'une très faible minorité. La masse de la population se laissa toucher par le milieu cananéen; elle devint sédentaire de mœurs, de goût, d'idées et enfin d'aspirations. A l'image des principautés cananéennes[5] apparurent quelques principautés hébraïques dont celles qui ont laissé un souvenir ne durent leur importance qu'à l'étendue du péril auquel elles furent appelées à faire face.

Une troisième et dernière cause contribuait aussi, pour sa part, à briser les cadres traditionnels des immigrants et à répartir ceux-ci selon des affinités étrangères aux liens des tribus, c'était la disposition même du sol. Il se compose, en effet, de régions nettement partagées : trois massifs montagneux : monts de Juda et d'Ephraïm, monts de Galilée, monts et plateaux de

1. Gen., XXXVIII. Voir aussi, Gen., XXXIV, où la tentative d'union entre la famille de Jacob et les indigènes de Sichem fut loin d'être aussi heureuse. Ces mariages entre Hébreux et Cananéens furent assez fréquents pour provoquer de vives récriminations; cf., v. g., Jug., III, 6.

2. II Sam., IV, 2-3.

3. II Sam., XXIII, 37.

4. Ceux du Sud formèrent plus tard une sorte de secte, les Rékhabites. Cf. II Rois, X, 15-16; Jérémie, XXXV, 6 et suiv.

5. Ces petites principautés cananéennes ne comprenaient guère qu'une place fortifiée et son territoire; la transmission de la couronne s'y opérait déjà par hérédité. A leur sujet, voir *Bulletin*, 1909, pp. 67 et suiv., *La Palestine avant les Hébreux*.

Transjourdaine, — séparés les uns des autres par de larges et profondes dépressions : plaine de Yizreël et vallée du Jourdain avec ses trois grands lacs. Entre ces massifs, les communications étaient sans doute fréquentes mais pas toujours aisées. D'abord, le Jourdain n'est pas pratiquement navigable ; au lieu d'unir les pays qu'il baigne, il les sépare. La plaine de Yizreël, de son côté, demeura, jusqu'à l'époque de la royauté, au pouvoir des Cananéens et tout au moins sous la surveillance des Philistins. C'est donc en premier lieu sur les trois régions montagneuses que les Hébreux s'établissent et, en une certaine mesure, s'isolent. Là, se fondent leurs premiers villages, se créent leurs premières cités, se nouent leurs premières alliances. La solidarité est le fruit du voisinage presque plus que de la parenté.

A cet égard, il est très instructif de constater, au sein de la population encore flottante à la période des Juges, l'apparition de certains foyers de concentration, répartis dans ces divers centres géographiques. Le premier est, sans contredit, la montagne d'Ephraïm ; Sichem en est comme la capitale, et cela dès l'époque contemporaine de la conquête, tandis que Shilo, où est déposée l'arche, en devient la métropole religieuse. Ephraïm exerce une véritable hégémonie sur les autres tribus, hégémonie qu'elle défend non sans humeur, témoin ses remontrances hargneuses à Gédéon et à Jephté, — et non sans une froide cruauté, comme en fait foi sa tentative d'extermination de Benjamin.

Avec Débora et Gédéon, un autre point de concentration naît dans la plaine de Yizreël. Il n'eut pas la fortune du premier. Sa population israélite n'était pas assez homogène, l'élément cananéen puis philistin y était plus important qu'ailleurs, et enfin le pays, composé de plaines et de collines, ne présentait pas cette unité de structure qui ramasse forcément les habitants et soutient leur union.

Au sud de la barrière de places cananéennes dressée de Jérusalem à Gézer, Juda opère sa concentration. Son principal point d'appui est Hébron, sur les confins des steppes du Nédjeb. De riches clans plus ou moins nomades y font pâturer leurs trou-

peaux. Bien que non Hébreux d'origine, ils ont uni leur destinée à celle des Judéens et tendent même à fusionner avec eux.

Enfin, dès cette lointaine époque, tout le pays d'au delà du Jourdain commence à garder une certaine indépendance. Il la manifeste par son abstention, au soulèvement de Débora, et la revendique, les armes à la main, contre Ephraïm, sous la conduite de Jephté. Mais le sol, malgré sa richesse en bois et en pâturages, ne favorisait ni unité ni autonomie; il est tout en longueur, resserré entre la dépression du Jourdain et les sables du désert syrien, et, de plus, morcelé en compartiments par les wadis profonds et abrupts qui se jettent dans le fleuve et dans la Mer Morte. Aussi cette région, impuissante à se constituer en Etat, sera-t-elle perpétuellement disputée, au cours de l'histoire, par tous ses voisins, Moabites, Benè-Ammon, Israélites, Araméens et Bédouins arabes.

Voilà donc trois ou quatre provinces qui se forment. Leur population, malgré ses éléments disparates, devient peu à peu plus homogène sous l'action du voisinage, de la communauté des souvenirs, de l'identité des intérêts : tranquillité nécessaire au commerce et à l'agriculture, défense contre les incursions des rois ou des nomades pillards. Elle est plus unie aussi, car elle comprend qu'elle est redevable de son existence aux luttes engagées de concert; on a mainte fois apprécié le bienfait de l'union; on désire tout naturellement la voir devenir durable. L'établissement de la royauté en apparaît comme la consécration.

Ainsi, la masse des envahisseurs, après un premier effort fourni presque tout entier par la maison de Joseph, s'était répandue et comme émiettée dans le pays de Canaan pour s'y tailler des domaines. Après ce mouvement d'expansion et de morcellement, elle reconstitua son unité nationale, mais dans des cadres profondément remaniés, avec des éléments ethniques notablement modifiés, dans un pays contrasté qui lui impose et lui délimite les terrains où elle opérera sa concentration. Il reste à parler des circonstances qui, en mettant en péril d'abord les biens et les progrès, puis l'existence même de la nation, favoriseront la naissance et la permanence de l'institution monarchique.

II.

Elle ne fut pas établie dans une forme parfaite du jour au lendemain. Autant que nous en pouvons juger d'après les documents incomplets et fragmentaires qui nous sont parvenus sur cette période si troublée, certaines tentatives plus ou moins heureuses précédèrent son installation définitive par David, roi de tous les Hébreux. Nous pouvons compter trois de ces essais : celui de Gédéon, dans la portion orientale de la plaine de Yizreël et la partie nord du massif d'Éphraïm; celui de Saül, en Benjamin et dans le sud d'Ephraïm avec de vigoureux efforts pour attacher à sa fortune les plateaux de la Transjourdaine et même Juda; celui de David enfin, sur le territoire judéen et sur les divers Nédjeb qui l'avoisinent au sud[1]. Tous trois ont ceci de commun qu'ils sont, avant tout, des œuvres de défense contre des attaques et des menaces de sujétion étrangère, et que, si l'on fait abstraction des visées ambitieuses propres à tout pouvoir parvenu à la prospérité, ils n'étaient, à leur origine, que des royautés étroitement localisées. De plus, les deux premiers, celui de Gédéon et celui de Saül, se ressemblent par leur destinée éphémère, tous deux ayant pris fin avec les fils de ceux qui les avaient tentés. Enfin, il n'est pas sans intérêt de noter que leur succession chronologique correspond aux époques où les provinces qui les virent naître arrivaient successivement à un certain développement de civilisation. Ce furent d'abord les parages de la grande plaine de Yizreël, riche en produits du sol, colonisée de longue date par l'Egypte, foyer de culture cananéenne et route des caravanes cheminant des bords du Nil et du littoral méditerranéen jusqu'à Damas, aux montagnes de l'Asie mineure, aux rives de l'Euphrate et du Tigre; puis les collines de l'intérieur, moins exposées au contact des civilisations avancées et

1. La tentative de Jephté, qui accepte de prendre la défense de ses concitoyens à la condition de devenir leur chef (Juges, xi, 11), présente beaucoup d'analogie avec ces trois-ci. Mais nous ne savons rien sur la durée ni sur la transmission de son pouvoir.

aux relations commerciales qui les propagent; enfin les hauteurs et les steppes de Juda, où l'état nomade et la simplicité du genre de vie, maintenu par une perpétuelle insécurité, retardaient fatalement l'heure où seraient adoptées les idées et les mœurs des populations plus favorisées.

Autour de la plaine de Yizreël[1], cinq ou six tribus se pressaient, ambitionnant d'ajouter aux collines de rude culture, où elles trouvaient, il est vrai, un solide appui, quelques cantons de la plaine dont la terre noirâtre, résidu de roches volcaniques décomposées, était d'un travail si aisé et d'un rendement si avantageux. Leur établissement dans cette région s'était heurté à de sérieuses difficultés, car les Cananéens s'y étaient solidement retranchés et l'avaient entourée d'une ceinture de villes fortes, contre lesquelles les Hébreux se trouvèrent à peu près complètement impuissants. A l'époque de Débora, leur situation devint même très précaire; les caravanes, sans cesse détroussées, ne circulaient plus; l'agriculture était en pleine décadence; l'abattement gagnait tous les courages, et, au dire du poète hébreu contemporain, c'est à peine si l'on eût pu trouver « un bouclier par cinq villes, et une lance par quarante milliers d'hommes ». Sous l'exagération poétique, on saisit l'étendue de la désolation. On sait comment elle prit fin, grâce à la campagne de Débora et de Baraq. A leur appel, toutes les tribus riveraines des grandes voies de la plaine, les seules qui eussent un intérêt immédiat à voir renaître la sécurité et cesser l'hégémonie cananéenne, se coalisèrent pour faire tête à l'ennemi commun. Leur victoire au Thabor sur Sisara fut un triomphe inespéré. A dater de ce jour, leur situation s'améliora notablement; les Cananéens des villes durent à tout le moins les supporter, et l'agriculture prit un nouvel essor.

Mais d'autres ennemis surgirent bientôt : c'étaient les pillards nomades de la Transjourdaine. Ils s'abattaient sur le pays

1. Sur la tentative de Gédéon et les exploits de Débora qui la préparèrent, voir Juges, IV-IX. On trouvera dans le commentaire de ce livre par le P. Lagrange l'étude critique du texte et l'indication des documents compilés par l'auteur sacré.

comme une nuée de sauterelles, dressaient leurs tentes auprès des cultures, lâchaient leur bétail et leurs chameaux dans les champs, faisaient main basse sur les récoltes et sur les bêtes, et partaient enfin quand ils ne trouvaient plus rien à prendre. Leur nombre était si considérable et leur audace si tranquille que les Hébreux, n'osant point les attaquer, enfouissaient ce qu'ils pouvaient sauver, puis se réfugiaient dans les grottes et sur les hauteurs, rapidement et grossièrement aménagées en ouvrages de défense. Les maraudeurs n'en étaient que mieux à leur aise pour opérer leurs déprédations.

Les Hébreux finirent pourtant par mettre un terme à ces razzias. Leurs succès les plus signalés furent obtenus sous la direction d'un Libérateur nommé Gédéon; après l'un d'eux, ses concitoyens lui proposèrent de devenir leur roi. A cette offre, justifiée par ses services, il répondit à l'orientale : dans les termes, une formule d'excuse et de refus; dans la réalité, l'acceptation pure et simple. Mais, si l'on ne s'attarde pas à jouer sur les mots, le principat exercé par Gédéon ressemble trop à la royauté pour qu'on hésite à lui donner ce nom.

Car, non seulement, à la manière d'un chef, il prélève sur le butin une part privilégiée; mais, à la façon d'un roi, il se crée à Ophra une sorte de capitale avec son sanctuaire royal, il accroît le nombre des femmes de son harem; surtout, il gouverne jusqu'à sa mort; puis, quand il disparaît, ses fils, en vertu de leur droit, sans intervention nouvelle ni de Yahwè ni des hommes, exercent naturellement le pouvoir après lui. Or, c'est dans ces deux derniers points que résident la nouveauté de ce principat et l'indication de son véritable caractère. Le pouvoir, en effet, exercé jusque là par Moïse, par Josué, par les différents Juges, était purement personnel et d'ailleurs transitoire. Il était délégué directement par Yahwè à son mandataire, et toujours en vue d'un but particulier : à Moïse, pour la promulgation du yahwéisme et la traversée du désert; à Josué, pour la conquête de Canaan; aux Juges, pour la délivrance d'une oppression déterminée. Le personnage ainsi désigné, son œuvre accomplie, disparaît; ou, s'il subsiste encore avec un rôle qui le met au-des-

sus des autres, c'est simplement par le prestige continué de l'œuvre réalisée; avec lui, en tout cas, meurt tout son pouvoir.

On sait de reste qu'il n'en fut pas ainsi pour Gédéon. Sans doute, à sa mort, il dut y avoir quelque hésitation dans le choix d'un de ses fils pour lui succéder; le pouvoir semble être demeuré un certain temps indivis entre eux tous, maladresse qui s'explique assez par quelque inexpérience dans l'administration d'une institution si nouvelle. Bientôt après, un fils de Gédéon, à qui son origine ne conférait que des droits restreints sur la royauté, sut, par ses entreprises, s'attirer tout le pouvoir à lui seul. Il se nommait Abimélekh, et était né d'une femme de rang inférieur parmi les épouses de son père, mais alliée, semble-t-il, avec les premières familles de Sichem. A la faveur de cette parenté, il eut l'habileté de fomenter dans cette ville une agitation dynastique en sa faveur. Selon la pratique de ces pays, il extermina tous ses frères afin d'écarter les compétitions. Mais ce fut de ses concitoyens eux-mêmes que lui vinrent tous ses malheurs. Lassés des réglementations introduites par leur roi dans les rançons prélevées sur les voyageurs, qui ainsi leur échappaient, et regrettant, au surplus, leur indépendance de jadis, ils se mirent à fronder, puis se révoltèrent ouvertement. Abimélekh les réduisit par les armes, anéantit leur ville et ses dépendances; et, comme il poursuivait ses répressions, il périt lamentablement sous les murs de Tébèç. Son territoire avait dû comprendre une portion de la plaine de Yizreël, théâtre des exploits de Gédéon, Manassé, son clan d'origine, et quelque partie d'Ephraïm, car Aruma, ville de cette tribu, était aux mains d'Abimélekh.

Les motifs de cette tentative d'établissement de la monarchie étaient assez pressants pour avoir incité la masse du peuple à la désirer et à la provoquer. Toutefois il ne manquait pas d'opposants. Ils se recrutaient parmi les tenants les plus irréductibles des traditions du passé. Il n'est pas invraisemblable que le charmant apologue récité par Yotham, l'unique survivant du massacre exécuté par Abiméleckh, sortît de leur milieu. Car la moralité qui s'en dégage naturellement, c'est la condamnation de la

royauté : seuls les gens nuisibles sont prêts à l'exercer. Pareille opposition fut toujours latente chez ce peuple qui gardait le souvenir prestigieux de la vie libre des ancêtres. Mais, par instants, sous l'influence des déboires que l'institution nouvelle devait forcément entraîner, elle s'exaspérait et menaçait de créer un parti. A tout le moins, elle récriminait contre le présent et revenait sur le passé pour le blâmer. C'est un écho de ses plaintes qui nous est parvenu dans l'apologue de Yotham, dans les propos des insurgés de Sichem et dans certaines parties du récit de la tentative de Saül [1].

Car, en réalité, ce second essai d'institution de la monarchie, pour s'être produit dans des formes plus amples que celui de Gédéon, n'en demeure pas moins issu de circonstances analogues [2].

Le danger qui menaçait alors les Hébreux n'était plus simplement celui des pillards nomades. Un adversaire plus policé, mieux organisé, plus méthodique, avait soudain paru sur le littoral méditerranéen : c'étaient les Philistins. Dans la seconde moitié du treizième siècle, déjà peut-être sous le pharaon Minephta et certainement sous Ramsès III, ils avaient envahi par le nord toute la plaine côtière palestinienne. Rudes soldats et hardis marins, ils eurent vite fait de s'y établir en maîtres, et c'est tout juste si la double victoire navale et continentale de Ramsès III les empêcha de gagner l'Egypte. De la plaine, ils cherchèrent ensuite à pénétrer dans le massif montagneux où les Hébreux venaient de s'établir. Ils avançaient lentement, à la façon des Benè-Israël, qui voyaient ainsi se renouveler, mais à leurs dépens cette fois, la

1. Pour la bien comprendre, il faut, en effet, remarquer qu'elle se présente en un double récit dont les diverses parties se trouvent enchevêtrées selon le procédé de compilation propre à l'historiographie des Sémites et qui a présidé, comme on sait, à la composition du Pentateuque. Ne pouvant entrer ici dans le détail, je me borne à rappeler que le récit le plus ancien (I Samuel, IX-X, 16, XI, 1-11, 15) fait de Samuel un voyant et représente la royauté comme un moyen d'échapper à l'oppression étrangère, tandis que l'autre (I Samuel, VIII, X, 17-27, XII) imagine Samuel comme un Juge et condamne la royauté comme attentatoire à la liberté du peuple et au gouvernement de Yahwè. Le premier récit paraît plus voisin de l'histoire; le second veut apprécier les faits plutôt que les raconter.

2. Sur la tentative de Samuel et de Saül, lire Juges, XIII-XVII, et I Samuel.

conquête de Canaan. Vers le commencement du onzième siècle, ils possédaient les premières hauteurs; les Danites, à l'étroit en dépit de la force de Samson, durent s'expatrier en partie; les Judéens se sentaient sous la menace perpétuelle d'une invasion et appréhendaient de fournir aux envahisseurs le moindre prétexte d'intervention; enfin, la montagne d'Ephraïm, jusqu'ici principal foyer de l'indépendance israélite dans cette région, commençait à se laisser entamer à son tour.

Ses habitants se défendirent vaillamment, mais sans succès. Les points où débouchaient les routes de la plaine à la montagne furent successivement perdus; pour comble d'infortune, l'arche de Yahwè, en laquelle résidait l'espoir suprême de la nation, tomba aux mains de l'ennemi dans l'un des engagements où on l'avait apportée pour être plus assuré de la victoire. A partir de ce jour les Philistins occupèrent le pays, et l'oppression commença. Shilo fut vraisemblablement saccagée par eux à cette époque; à Gibhea de Benjamin, ils installèrent un gouverneur avec une petite garnison pour maintenir les Hébreux dans l'obéissance et prélever les impôts; des corps de troupe circulaient à travers le pays pour y étendre leur domination et l'affermir; à la moindre velléité de rébellion, ils se jetaient sur les séditieux et réprimaient les désordres en ravageant les cultures et en pillant les maisons; bien plus, ils enrôlaient de force des Hébreux dans leurs rangs, et les obligeaient à leur prêter main-forte contre les révoltés; enfin, ils avaient poussé la prévoyance jusqu'à supprimer les industries locales capables de soutenir l'indépendance; c'est ainsi que beaucoup de forgerons avaient dû disparaître; les armes manquaient; et le laboureur était contraint de recourir aux artisans philistins pour redresser ou aiguiser ses instruments de travail. Au nord du massif d'Ephraïm, les Philistins n'étaient pas moins menaçants. De la ville de Dor, au sud du Carmel, où leurs compagnons, les Zakkalas, étaient établis vers le milieu du onzième siècle, ils imposaient leur alliance, sinon leur suzeraineté, aux Cananéens de la plaine de Yizreël; là, les Israélites perdaient donc le terrain autrefois gagné par Débora et Gédéon.

Ainsi enserrés au sud, à l'ouest, au nord, et opprimés dans leur propre pays, les Hébreux voyaient compromise leur existence même comme nation. Le sentiment du péril provoqua parmi eux, comme si souvent au cours des années écoulées depuis leur invasion, un énergique mouvement d'union; on était prêt à se secourir les uns les autres. Il ne manquait plus qu'un chef capable de diriger les forces.

Nul alors ne ressentait plus vivement les malheurs de la patrie qu'un homme de Dieu, Samuel-ben-Elqana. Depuis son enfance, à la suite d'une apparition bien connue, il jouissait d'une grande renommée auprès des pélerins qui venaient à Shilo de toutes les parties du pays. Après la destruction de cette ville et la perte de l'arche, il était rentré dans sa bourgade de Rama, y avait édifié un autel à Yahwè, et ajoutait à sa profession de voyant l'exercice d'une sorte de judicature ambulante qui le conduisait une fois l'an dans les trois sanctuaires éphraïmites de Béthel, Galgala et Miçpa. Il possédait une grande autorité sur ses concitoyens; on venait lui demander des conseils et des décisions sur les intérêts privés et publics; on s'honorait de l'avoir pour président des festins sacrés. En un mot, il était comme la conscience vivante de tout un peuple.

Il n'est pas douteux que dans ce contact incessant avec les opprimés il n'eût entendu bien des plaintes et partagé plus d'une infortune. Quant au remède que tous prônaient, la désignation d'un roi, lui aussi y mettait son espoir. Ce n'est pas qu'il n'éprouvât peut-être quelque intime répulsion contre lui; il y avait déjà eu, nous l'avons dit, des adversaires de la royauté; il y en avait sûrement encore; et la rigueur du yahwéisme de Samuel pouvait l'incliner à se sentir des sympathies pour eux. Mais la délivrance ne s'accomplirait que par un grand effort militaire, et les insuccès éprouvés jusque-là montraient qu'il était illusoire de vouloir le tenter en l'absence d'un chef qui s'imposât. Restait à trouver ce chef.

On sait comment Samuel jeta les yeux sur un jeune Benjaminite, fils d'un propriétaire aisé de Gibhea de Benjamin, et qui avait nom Saül-ben-Qish. A la suite d'une rencontre en appa-

rence fortuite, et dans le plus grand mystère, il l'oignit d'huile parfumée selon le rite de la consécration à une œuvre sainte, l'embrassa, lui parla des malheurs de son peuple, de la libération glorieuse, de l'assistance divine. Saül, interdit aux premières confidences, finit par comprendre ce que le vieillard attendait de lui; il prit foi en la mission qu'on lui confiait, sentit bouillonner sa violente nature et, décidé désormais à agir en maître, n'attendit plus qu'une occasion pour s'imposer.

Elle ne tarda point. Une ville d'au delà du Jourdain, Yabèsh du Gilead, dont la population était alliée par le sang à celle de Gibhea, envoya réclamer le secours de celle-ci contre une attaque très pressante des Benè-Ammon. Saül prit sur lui de guider ses concitoyens à la rescousse de Yabèsh et réussit pleinement dans cette entreprise. Pour des gens qui avaient désappris la victoire, ce succès prit les proportions d'un triomphe. L'espoir se réveilla dans les cœurs; on entrevit la possibilité de sortir de l'oppression philistine; et puisqu'il fallait un chef, on proclamerait celui que Yahwè venait de désigner et qui, réunissant en lui la décision, le courage et l'autorité, se montrait par là digne du choix de Samuel. Les Benjaminites et leurs alliés dans l'enthousiasme acclamèrent roi le vainqueur, à Gilgal de Jéricho, dans le territoire de leur tribu, et assez loin par conséquent de la surveillance inquiète des Philistins. Un sacrifice fut offert à Yahwè, où Saül et son peuple se laissèrent aller à une grande joie.

Après sa victoire et son élévation à la royauté, Saül se retira à Gibhea et y reprit son existence paisible d'homme des champs. Aux yeux des Philistins, il devait n'apparaître que comme le chef de Benjamin. Son titre de roi, même s'il le portait avec quelque éclat, ce qui est peu probable, ne lui conférait pas une autorité dont ils pussent concevoir de l'ombrage. Du reste, dans sa propre capitale, ils avaient leur gouverneur, avec quelques hommes d'armes. La réunion des deux pouvoirs dans la même ville rendait à coup sûr plus facile l'exercice de leur suprématie.

Cette situation de vassalité se prolongea plusieurs années. Elle cessa grâce à une campagne vigoureusement menée où se signala Jonathan, fils et héritier présomptif de Saül. Une fois l'indépen-

dance recouvrée, et bien qu'elle ne le fût que d'une façon momentanée et au sein de perpétuelles escarmouches, le roi chercha à arrondir son territoire, peut-être dans la Transjourdaine, sûrement en Juda, où il intervint à diverses reprises pour protéger les habitants contre les Philistins qui y pillaient toujours, contre David dont les intentions ne semblaient pas rassurantes, contre les Amalécites qui y multipliaient leurs rapines.

Mais ces efforts ne rencontrèrent qu'un succès médiocre. La royauté avait été faite surtout par les Benjaminites, et elle demeura leur entreprise au lieu d'être celle de tous les Hébreux; sans doute, les tribus étaient entrées dans la voie de la fusion, mais elles ne se pliaient pas sous la main du maître avec cette docilité que donne seule une longue obéissance, elles se préoccupaient encore de leurs intérêts particuliers et elles étaient promptes à regimber contre toute hégémonie de l'une d'entre elles. De plus, Saül, en dépit de réels services, ne sut pas plaire à ses sujets; il était violent, cruel plus qu'on ne le supporte même dans ces pays, soupçonneux contre toute raison; à l'égard des hommes de religion, il manifestait des dispositions identiques. Aussi beaucoup se désaffectionnèrent-ils de lui, à commencer par son propre fils Jonathan et par Samuel. Les Judéens, de leur côté, penchaient vers l'autonomie, et Saül n'avait pas encore disparu qu'ils songeaient déjà à David, leur concitoyen, qui, les ayant jadis sauvés des Philistins, pourrait bien, le cas échéant, redevenir leur libérateur. En fait, après le désastre du Gilboa où Saül et tous ses fils, sauf un enfant, trouvèrent la mort, son pouvoir ne survécut que quelques années, à peu près simplement dans la Transjourdaine, et encore grâce à l'habileté et à l'énergie de son oncle Abner, qui prit en main les intérêts de la famille. Mais quand Abner eut disparu et que le faible Ishbaal eut été assassiné, les yeux des anciens sujets de Saül se tournèrent vers David qui avait cependant passé pour son rival.

Cette seconde tentative de fondation de la monarchie s'effondrait donc comme celle de Gédéon, en laissant la situation politique extérieure presque dans le même état où elle l'avait trouvée, c'est-à-dire en pleine suprématie philistine. Seulement, ces

deux essais, malgré leur faillite passagère, avaient montré de plus en plus clairement, par leurs succès momentanés, que la royauté était seule capable d'assurer au pays son indépendance. L'union des provinces avait progressé; on avait combattu aux côtés les uns des autres contre un même ennemi; on s'était, malgré tout, assoupli sous le sceptre du roi. L'heure approchait où la royauté serait définitivement établie et reconnue.

Avant qu'elle sonnât, un troisième essai de royauté locale était tenté par les Judéens, mais sous la garantie d'une humble vassalité[1]. Leur petite principauté d'Hébron s'était constituée sous l'œil bienveillant des Philistins. David, en effet, qui avait été à Siqlagh le vassal d'Akhish, roi de Gath, le demeurait sans doute encore. Les Philistins aimaient mieux avoir un tel chef pour allié que pour adversaire. Du reste, à patronner ce royaume naissant, ils espéraient provoquer des luttes intestines entre les Hébreux, car la portion septentrionale de son domaine se trouvait prélevée sur les provinces de l'ancien royaume de Saül, et le successeur de ce dernier ne manquerait pas de revendiquer son bien; à la faveur de ces tiraillements, les Philistins comptaient rendre leur joug plus pesant et plus étroit. Leurs prévisions se réalisèrent d'abord. Tout ce que nous savons de la monarchie judéenne se réduit à d'actives menées pour se défendre contre les entreprises du roi du Gilead, puis pour amener sa perte. David était l'homme de tous les succès, et il y réussit. Abner fut assassiné par Joab pour venger Azaël; Ishbaal le fut par ses chefs de bandes; les Philistins subirent sans doute vers cette époque quelque défaite, peut-être infligée par l'Egypte, et qui brisa subitement la série jusqu'alors à peu près ininterrompue de leurs progrès. David n'eut plus qu'à recueillir le fruit des revers de ses ennemis. Le souvenir de ses premiers exploits, la reconnaissance pour ses services, les droits qu'il possédait sur le trône du Nord en sa qualité de gendre de Saül, le charme de ses qualités, tout contribua à faire de lui l'unique prétendant à qui l'on dût forcément songer. Les Israélites vinrent donc à

1. I Samuel, XXIX; II Samuel, I-V.

Hébron lui apporter la couronne, et il fut proclamé roi de tous les Hébreux.

* * *

Cette fois, la royauté était définitivement instituée. Elle avait d'abord paru n'être que la récompense de la bravoure et le couronnement du succès. On finit par voir en elle l'unique moyen d'asseoir solidement la conquête et de se préparer à faire face à de nouveaux dangers. Aussi fut-elle réclamée par l'ensemble du peuple et non pas imposée par un usurpateur. Cela n'empêchait point qu'on ne la trouvât parfois exorbitante en ses prétentions, témoin les rudes paroles mises dans la bouche de Samuel et qui décrivent avec vivacité les empiétements des rois sur les droits et les biens des sujets. Pour la faire aimer et lui donner de la stabilité, il fallait chez l'élu de la nation des qualités brillantes et une souple habileté. David les avait reçues de la Providence. Il apporta à son œuvre de rares aptitudes, secondées par une fortune qui ne se démentit presque jamais. Son règne, signalé par des guerres heureuses, prépara celui de Salomon, où l'organisation de la royauté réalisa des progrès rapides et durables. Mais si David et Salomon portèrent d'emblée le royaume hébreu à l'apogée, après quelques années seulement d'existence, il faut savoir faire dans ce succès, à côté de la part qui revient à leurs grands mérites personnels et aux circonstances extérieures favorables, la part des tâtonnements par lesquels la nationalité hébraïque en formation cherchait à trouver et à établir la forme de gouvernement la plus propre à sauvegarder ses intérêts et à promouvoir son développement.

Louis Desnoyers.

REVUE DE THÉOLOGIE SPÉCULATIVE

Th. Heitz. *Essai historique sur les rapports entre la philosophie et la foi, de Bérenger de Tours à saint Thomas d'Aquin*, 1 vol. in-8, xv-176 p. Lecoffre. — L'abbé H. Dehove, maître de conférences à la Faculté catholique des Lettres. *Essai critique sur le Réalisme thomiste comparé à l'Idéalisme kantien*, in-8°, xi-233 p. Lille, Facultés catholiques. — Pierre Rousselot. *L'Intellectualisme de saint Thomas*, in-8°, xxv-258 p. Alcan.

On ne s'attend point à trouver ici un aperçu même succinct du développement de la renaissance scolastique et, plus particulièrement, thomiste, dont les origines remontent jusque vers le milieu du dernier siècle. L'extrême variété des publications par lesquelles, principalement en France, en Italie, en Allemagne et en Belgique, s'est affirmée la fécondité de ce mouvement, ne permet pas d'en présenter, en quelques pages, un tableau, même sommaire, qui ne soit pas simplement synoptique. La littérature la plus contemporaine elle-même offre trop de diversité pour qu'on puisse en aborder utilement la synthèse. L'objet de cette étude se bornera donc à l'examen de trois travaux, de fond suffisamment homogène, et intéressant l'un des problèmes les plus importants de la métaphysique, spécialement de la philosophie et de la théologie thomiste, le problème idéologique.

On peut envisager la connaissance humaine de deux manières : d'abord, d'un point de vue plus extérieur et plus accidentel, dans ses relations avec la foi ; ensuite, d'un point de vue plus intrinsèque et plus absolu, dans sa valeur scientifique. Ces deux questions se ramènent, du reste, dans le fond, à une seule, qui est celle de l'efficacité de la spécu-

lation pour nous mettre en contact avec la réalité. Celle-ci est, en effet, de deux ordres, suivant qu'elle a une proportion naturelle avec notre capacité de savoir, ou que, nous étant d'elle-même inattingible, elle ne peut être perçue, tout au moins avec certitude, par notre entendement, que si elle se communique à nous par une révélation gratuite et surnaturelle. Dès ce moment, la transcendance de l'objet est partiellement annulée dans ses effets. Car s'il est vrai que la révélation, dans l'acception plénière de ce mot, établit l'intelligence en communication directe avec l'intelligibilité de l'objet, et, par suite, lui manifeste, non seulement son existence, mais sa raison la plus secrète, elle ne comporte néanmoins, au degré le plus élémentaire, que la proposition d'une formule qui certifie à l'homme la vérité de l'objet, sans lui en expliquer l'énigme. Et tel est le mode de révélation par lequel nous avons tout d'abord accès dans les choses proprement divines.

Or, on aperçoit du même coup que, dès l'instant où celles-ci deviennent pensables, elles tombent, à certains égards, sous l'application des lois ordinaires de notre pensée. Sur elles s'exercera donc un double travail, l'un indirect et critique, l'autre direct et explicatif. Comme, en effet, toute la fonction de notre esprit se résume à connaître l'être par la raison intime qui le rend connaissable, c'est-à-dire par lui-même et par cette identité avec lui-même d'où il tire son évidence, il faut que l'adhésion intellectuelle, sur quelque objet qu'elle se porte, soit causée par cette note intrinsèque de vérité, seul critérium de la certitude. Lors donc que la proposition logique ne commande l'assentiment ni par une marque d'évidence immédiate, ni par sa connexité interne avec une proposition plus universelle et connue sans intermédiaire, l'esprit ne peut raisonnablement y adhérer que s'il est en possession d'une certitude préliminaire, où il trouvera la garantie extérieure de la vérité de cette proposition, c'est-à-dire s'il est dûment renseigné sur le fait et la valeur du témoignage qui l'impose à son acceptation. Ce qui revient à dire qu'il doit s'assurer des motifs de crédibilité, lesquels, lui rendant, par une voie détournée, l'évidence dont il a besoin pour agir selon sa nature, le placent dans l'alternative ou de céder raisonnablement à son motif propre, en admettant une formule reconnue vraie, ou d'y résister indûment en refusant l'acte de foi qui lui est demandé.

Mais dès que l'homme a posé l'acte de foi, il lui reste encore à réfléchir sa croyance, à pénétrer davantage dans l'intelligibilité des concepts et des formules, à mieux saisir l'unité systématique qui donne aux vérités particulières de son symbole une convergence commune, à déve-

lopper enfin la série indéfinie des conclusions que chacune d'elles contient implicitement. C'est l'étude explicative succédant à l'enquête préliminaire et s'exerçant par l'application des principes de la philosophie naturelle au dogme révélé, non, certes, pour le contrôler, puisque son absolue vérité est présupposée à toute investigation rationnelle, mais pour en éclairer le contenu dans la mesure du possible.

Or, cette recherche proprement théologique soulève une double question, à laquelle se rattachent directement les études de MM. Heitz, Dehove et Rousselot, et qui concerne, d'une part, la proportion suivant laquelle la foi et la raison doivent se combiner pour ne point compromettre leur nécessaire coordination, de l'autre, la qualité scientifique de l'œuvre construite par la raison sur les données de la foi. Et ce dernier point de vue se dédouble à son tour. On peut, en effet, s'enquérir de la portée absolue de la raison et, en général, de la connaissance humaine; car si le travail théologique, en tant que déductif, est essentiellement rationnel, sa solidité dépend exclusivement de notre aptitude à connaître. Il est vrai que, lorsque l'intelligence se livre à l'élaboration rationnelle du dogme, elle n'agite ni le problème de la valeur de la croyance, lequel est supposé résolu, ni celui de la valeur de la raison, dont la solution n'est pas moins présumée; et toutefois il n'est ni impossible ni hors de propos d'instituer, par manière d'enquête préjudicielle, une critique de la connaissance, surtout depuis que le criticisme kantien l'a réduite à n'être que l'exercice d'une activité réglée, non par les lois des choses, qu'elle ignore, mais par ses propres lois.

On peut ensuite se demander si notre esprit, reconnu foncièrement apte à penser les choses telles qu'elles sont en elles-mêmes, est pareillement adéquat à la réalité, c'est-à-dire capable de saisir toute son intelligibilité et d'une manière strictement conforme à l'objet. Et l'on aperçoit dès l'abord l'importance primordiale qui échoit dans ce triple examen au problème des universaux et de l'origine de nos idées. Puisque, en effet, toute connaissance est pénétrée d'universel, il importe de savoir si cet universel, qui est dans les vocables et les formules, est aussi dans nos concepts et, plus encore, dans les choses, et quel est le rapport de l'universel que nous pensons aux choses mêmes, et principalement à la réalité transcendante. La solution de cette question décidera de la valeur propre de nos opérations intellectuelles et, d'un point de vue plus particulier, de leur efficacité dans l'analyse et l'explication de l'objet de la foi.

Voilà pourquoi M. Heitz, se proposant de nous dire comment les rapports entre la foi et la philosophie ont été compris par les penseurs et les théologiens, durant cette période du moyen âge, si tourmentée et tout ensemble si féconde, qui s'étend de Bérenger de Tours à saint Thomas d'Aquin, remonte sans cesse aux théories idéologiques des auteurs qu'il étudie, et fait d'après elles le départ des écoles et des écrivains. Il signale avec justesse la part d'influence qui revient au nominalisme de Roscelin, au conceptualisme d'Abélard et au rationalisme averroïste de Siger de Brabant, dans les explications imprudentes ou franchement hétérodoxes qu'ils hasardèrent sur les vérités de la foi. Mais par delà ces causes particulières, il ramène toute la pensée médiévale à un double courant, dérivé soit du néo-platonisme, soit du péripatétisme. Il est, en effet, persuadé que les idées néo-platoniciennes, principalement héritées de Plotin et transmises par saint Augustin à tout le moyen âge, déterminèrent une conception des rapports de la raison avec la foi, qui n'était pas sans inconvénient pour l'orthodoxie, en tant qu'elle confondait, dans l'unité d'une connaissance homogène, l'objet de la raison et celui de la foi. On n'ignore pas que le système néo-platonicien enseigne l'unité fondamentale de tous les êtres, et, plus spécialement, l'émanation successive du νοῦς procédant de l'Unité suprême, de l'âme du monde dérivée du νοῦς, et des âmes particulières dans lesquelles s'exprime l'âme du monde. Par là, les âmes demeurent en communication étroite avec le νοῦς ou pensée éternelle, qui n'est pas seulement son propre objet, mais aussi, par l'intermédiaire de l'âme du monde, l'objet de l'intuition des intelligences particulières, lesquelles, au surplus, passant de cette contemplation à celle de l'Unité ou du premier Etre, terminent leur évolution dans l'inconscience de l'*extase*. Cette manière de penser essentiellement dans le νοῦς et par lui supprime donc toute dualité dans l'origine de nos perceptions intellectuelles, et, du même coup, toute distinction du côté de l'objet. La pensée, malgré la succession des moments qu'elle traverse, est une comme son objet et comme la lumière qui le lui rend intelligible, laquelle n'est autre que cet objet même. On sait aussi que la philosophie de saint Augustin est d'inspiration platonicienne et qu'elle conserve du néo-platonisme tout le résidu doctrinal qui pouvait se concilier avec le christianisme.

M. Heitz s'est donc appliqué à découvrir et à suivre, le long de cette période d'environ trois siècles, la trace révélatrice de l'influence platonicienne et augustinienne dans la solution du problème des rapports de la philosophie avec la foi; et il a tenté d'établir que son enquête aboutit

à démontrer la dépendance immédiate qui subordonne, en cette matière, la pensée des théologiens médiévaux antérieurs aux premières années du treizième siècle, à la théorie de l'illumination extatique ou directe formulée par Plotin. Car, bien que les idées augustiniennes aient conditionné la spéculation du moyen âge tout entier, leur crédit connut néanmoins deux phases distinctes : l'une d'influence exclusive et sans contrepoids, jusqu'au temps des Victorins et du Maître des Sentences, l'autre d'influence tempérée par l'autorité d'Aristote, à dater de la première moitié du treizième siècle, époque à laquelle les œuvres complètes du Stagirite pénétrèrent en Occident. Cette introduction marqua donc l'origine d'un nouveau courant scientifique, caractérisé par l'affirmation de deux ordres de connaissance spécifiquement irréductibles, et se rattachant, l'un à la révélation, l'autre à la spéculation naturelle à base empirique. Ainsi était sauvegardée la distinction des objets de la foi et de la science, et les prétentions de la dialectique étaient contenues dans de justes limites. Il ne devenait plus loisible à la raison de chercher à s'élever jusqu'à l'intelligence adéquate des mystères, puisque ceux-ci relevaient d'un ordre d'appréhension inconvertible à l'intuition ou à la déduction naturelle. Et dans la mesure même où l'esprit se pénétrait de l'hétérogénéité de la croyance et de la démonstration, il était préservé des faux pas auxquels l'aurait évidemment exposé un postulat contraire.

Il est donc à présumer que le travail théologique des onzième et douzième siècles, tout entier tributaire des théories augustiniennes, imbues de néo-platonisme, s'est heurté communément à l'écueil inséparable de cette hypothèse de l'illumination intérieure, qui fait corps avec la substance même du système et suggère naturellement l'identité foncière et spécifique de la révélation et de la science, puisque toute science procède du rayonnement en nous de la lumière divine. Et les mêmes causes engendrant toujours les mêmes effets au degré précis où elles s'exercent, ce mélange téméraire d'idéalisme mystique et de spéculation sera d'autant plus marqué que la pensée médiévale sera plus exclusivement d'inspiration augustinienne. C'est du moins ce qu'estime M. Heitz. Mais, à vrai dire, il ne me paraît pas que son induction soit tellement impeccable que l'on ne puisse, en partie, faire dépendre ses conclusions d'une thèse préconçue et d'un certain instinct de simplification qui ramène parfois à une loi identique des phénomènes dont l'explication est, en réalité, plus complexe et moins uniforme.

Il convient, en effet, d'observer que les idées platoniciennes de saint

Augustin, dégagées qu'elles sont de toute compromission avec le monisme panthéistique de Plotin, ne nous présentent pas l'illumination au sens où l'entendait l'auteur des *Ennéades*. Celle-ci ne consiste plus dans une contemplation directe du νοῦς ou du premier Etre, mais dans une participation créée de l'intellection divine, et, dès lors, bien loin qu'elle soit nécessairement d'une seule espèce et d'un seul ordre, elle est compatible avec une certaine diversité. L'aveu de cette diversité n'est d'ailleurs pas simplement latent dans l'œuvre d'Augustin, mais il s'y affirme par des formules bien connues, qui marquent en même temps la dualité et les rapports de la foi et de la claire intelligence, et constituent comme le programme de toute la spéculation augustinienne. On nous permettra de n'en citer qu'un exemple : « *Quamvis enim, nisi aliquid intelligat, nemo possit credere in Deum, tamen ipsa fide qua credit, sanatur, ut intelligat ampliora : ...quomodo credit prædicanti fidem qui, ut alia taceam, linguam ipsam quam loquitur non intelligit? Sed nisi essent rursus aliqua quæ intelligere non possumus, nisi ante credamus, propheta non diceret : nisi credideritis, non intelligetis*[1] ». La connaissance par la foi et la connaissance par la raison étant ainsi nettement distinguées, on ne peut plus en appeler à la théorie de l'illumination pour expliquer une soi-disant confusion de l'objet de la croyance et de celui de la science. Et si les Pères et les Docteurs, je veux dire surtout ceux dont la doctrine est davantage imprégnée d'augustinisme, n'ont pas reculé devant des essais de démonstration rationnelle des mystères de la foi, il ne semble point qu'il faille l'attribuer à l'influence du néo-platonisme chrétien de l'évêque d'Hippone, mais simplement à une conception du mystère qui n'a rien à débattre avec la théorie de la connaissance.

Et, en effet, comme toute proposition révélée nous enseigne l'existence d'un fait mystérieux ou d'une réalité surnaturelle, la question se pose de savoir dans quelle mesure la raison, avertie et conduite par la révélation, peut en pénétrer le contenu et se le rendre intelligible. Car dès l'instant où l'objet transcendant nous est manifesté sous l'espèce d'une formule dont les termes et tous les éléments logiques sont accessibles à notre entendement, il n'est que naturel de penser que l'esprit est, jusqu'à un certain point, capable de s'assimiler intellectuellement la vérité de l'objet : ce qui ne saurait se faire que par une équation plus ou moins approchée avec cette vérité. Toute la difficulté revient

1. *In Psalm.* CXVIII, serm. 18.

donc à déterminer le degré d'approximation auquel l'intelligence, travaillant sur la donnée dogmatique, est capable d'atteindre par la déduction, et l'on conviendra qu'il est impossible de fixer la limite extrême des probabilités où cet effort de l'esprit peut aboutir. D'aucuns, comme saint Anselme, estimeront que la déduction rationnelle s'exerce avec un profit certain sur le fait ou l'existence de la réalité surnaturelle, mais non sur les raisons les plus intérieures qui l'expliquent ou la causent. D'autres pourront nier l'efficacité du raisonnement et quant à l'existence et quant à l'intelligibilité formelle de l'objet révélé. Et, chose digne de remarque, ces deux attitudes ne seront nécessairement ni contraires, ni même contradictoires. Le point délicat, en effet, n'est pas tant d'établir si l'esprit, en face de la vérité de foi, est apte à spéculer, que d'assigner la portée de cette spéculation. Dès lors l'entente se réalise sans peine, si, tandis que les seconds se contentent de dénier à l'homme la possibilité de résoudre intégralement l'énigme du mystère, les premiers se bornent à lui attribuer le pouvoir de l'éclaircir par des raisons qui démontrent simplement, même à l'évidence, qu'il n'implique aucune contradiction.

Or, telle me paraît avoir été la pensée de saint Anselme, et, plus manifestement encore, celle de saint Bonaventure, que M. Heitz nous représente comme ayant été induits par leur solidarité avec les idées platoniciennes de saint Augustin, à faire coïncider plus ou moins adéquatement le domaine de la raison et celui de la foi, et, victimes de cette confusion, à entreprendre, plus ou moins ouvertement, la démonstration de certains mystères. Il est, en effet, remarquable que saint Anselme ne fait pas *ex abrupto*, de la proposition définie, une matière à investigation, mais son argumentation a besoin, dans sa pensée, de l'acte de foi préliminaire, pour être pleinement valable : preuve manifeste que, déduction faite de l'acte de foi, la démonstration tentée demeure inefficace. Le théologien est donc tenu d'emprunter à la foi le fil conducteur et la parfaite sécurité même de son raisonnement ; et les arguments de raison, pour avoir une valeur décisive, ne sauraient se passer de l'appoint extrinsèque de l'acte de foi. Sans cet appoint ils sont probables ; ils iront même jusqu'à établir avec évidence que le mystère n'a rien de contradictoire, et, en ce sens, pourront être qualifiés de certains et de probants ; mais le fait que le saint Docteur réclame pour eux le coefficient de l'acte de foi indique suffisamment que, laissés à eux-mêmes, ils n'ont pas une force contraignante. L'auteur du *Monologium* pourrait-il bien, d'ailleurs, l'entendre d'une autre manière, lui dont l'argumentation, spécialement en matière

trinitaire, est purement déductive et aprioristique, c'est-à-dire tirée des raisons internes, les seules qui soient capables d'établir avec certitude la trinité des personnes? Si donc, à ce sujet même, il oppose la connaissance du fait à celle de son explication formelle, lorsque l'une et l'autre dépendent strictement d'une raison identique, c'est qu'il n'attache à la démonstration du fait — de quelque manière, d'ailleurs, qu'il la qualifie — qu'une valeur inadéquate.

Une conclusion analogue s'impose au sujet de saint Bonaventure, avec une évidence encore accrue par la clarté des témoignages. Nulle part, en effet, contrairement à ce que croit M. Heitz, le Docteur séraphique ne nous présente une démonstration présumée apodictique de la Trinité. Ses raisonnements, comme ceux d'Anselme, sont essentiellement conditionnés par la foi, je veux dire que, non seulement ils lui sont postérieurs, mais, en outre, leur efficacité ne peut ni suppléer l'autorité de la révélation, ni nous établir sans elle dans la tranquille possession de la vérité. Ils ne suffisent donc pas à nous conduire vers l'objet de la foi sans passer par l'acte de foi ; mais ils corroborent et perfectionnent accidentellement la foi, en nous procurant une science approximative de son contenu. Et suivant que les explications aperçues ont une connexion plus ou moins immédiate avec les raisons les plus profondes et les plus cachées du mystère, on sera fondé, sans franchir pour autant les limites d'une certitude seulement approchée, à distinguer les arguments nécessaires et ceux de simple convenance. M. Heitz, qui oppose sur ce point saint Thomas à presque tous ses devanciers, comme s'étant dûment abstenu de tout empiétement de la raison sur la foi, aurait pourtant pu constater que la réserve du saint Docteur en matière de démonstration théologique ne l'a pas empêché d'user de formules analogues à celles de ses prédécesseurs ou contemporains : « *Relinquitur igitur quod nulla alia processio possit esse in Deo, nisi verbi et amoris*[1]. » — « *Necesse est quod relationes quae secundum processiones divinas accipiuntur sint relationes reales*[2]. » — « *Necesse est ponere tantum tres personas in divinis*[3]. »

Il est vrai que ce qui signalait saint Bonaventure à la curiosité défiante de M. Heitz, c'est la trace de néo-platonisme qu'il a cru découvrir en lui, et spécialement ses attaches apparentes avec la théorie de l'illumination subjective, cause générale de la confusion des objets de la

1. *S. th.*, I, q. 27, a. 5.
2. *Ibid.*, q. 28, a. 1.
3. *Ibid.*, q. 30, a. 2.

foi et de la science. Mais, comme chacun sait, saint Bonaventure est autant péripatéticien qu'augustinien. Il admet l'existence, dans l'âme humaine, d'un intellect possible et d'un intellect agent illuminateur des images sensibles et ouvrier d'abstractions, et, s'il se complaît à parler de la lumière divine qui éclaire l'intelligence, il ne l'entend pas dans un sens ontologiste ou à la manière d'une opération intellectuelle infuse, mais uniquement selon l'acception des textes de l'Ecriture où Dieu nous est représenté comme causant et entretenant en nous cette impression ou participation lumineuse de sa propre clarté, qui est notre intelligence naturelle. C'est de ce point de vue qu'il oppose l'influence des choses sensibles à celle de la divinité ; car cette immutabilité et cette universalité, qui sont les propres caractères de notre connaissance intellectuelle, ne peuvent procéder ni des choses extérieures, essentiellement mobiles, ni même de notre propre fonds, mais directement de Dieu. Et pareillement ce n'est pas l'abstraction qui nous met en possession de l'idée de Dieu, puisqu'elle s'exerce sur les êtres sensibles qui ne contiennent pas l'essence divine, mais c'est d'elle-même et par la faculté dont elle jouit de remonter des effets aux causes, que notre intelligence acquiert cette notion.

Enfin cette *reductio artium ad theologiam*, au sujet de laquelle M. Heitz paraît s'être totalement mépris, ne procédait ni de près ni de loin d'une identification préconçue de toutes les sciences, et notamment de la philosophie, avec la connaissance de la foi. On voit ici réapparaître le préjugé régulateur de la critique de M. Heitz. Mais il suffit de parcourir l'opuscule *De reductione artium ad theologiam*, et surtout de le comparer avec les premières pages de l'*Itinerarium mentis in Deum*, pour s'apercevoir que, sans méconnaître le moins du monde la distinction spécifique et l'autonomie relative des sciences, saint Bonaventure s'est uniquement préoccupé de les envisager du côté du principe qui les unifie, c'est à savoir du côté de la lumière intellectuelle, et de les subordonner à l'intuition la plus éminente qui soit en nous, je veux dire à l'intuition surnaturelle. On peut comprendre par là ce qu'il y a de trop systématique dans l'étude, d'ailleurs abondamment documentée et d'une lecture intéressante, de M. Heitz, et que, si les progrès de la spéculation ont peu à peu aidé à mesurer plus exactement les forces de la raison en face de la foi, les témérités ou les hardiesses, lorsqu'il s'en est produit en cette matière, ont moins dépendu d'une théorie particulière de la connaissance que de l'initiative trop confiante d'une raison encore ignorante de sa propre fragilité.

Le livre de M. Dehove est un essai de solution du second problème, celui qui intéresse la valeur absolue de la connaissance humaine et le rapport fondamental qu'elle établit entre le sujet connaissant et son objet. L'auteur ne s'est d'ailleurs pas proposé de le traiter du point de vue abstrait, impersonnel et, en quelque sorte, solitaire, d'où on l'envisage ordinairement. La discussion, sans rien perdre de son utilité, aurait peut-être manqué d'originalité, et aussi des avantages pratiques attachés à l'étude des aspects moins connus d'une question entre toutes importante. Dégageant donc de la controverse idéologique la matière litigieuse qui en fait le fond, c'est-à-dire l'origine et, tout ensemble, la valeur de nos concepts et de nos jugements universels, il institue une comparaison critique entre les deux solutions maîtresses qu'on en apporte, l'une fournie par l'idéalisme transcendantal de Kant, l'autre présentée par le réalisme modéré d'Aristote et de saint Thomas. Et parce que les préjugés qui sévissent contre la théorie péripatéticienne de la connaissance procèdent, à n'en pas douter, pour une part notable, de son ignorance même, il s'attache à nous faire connaître par le détail les origines empiriques et tout le processus de nos perceptions intellectuelles.

Il est, en vérité, peu de théories dont le simple énoncé porte dans l'esprit une aussi forte impression de vraisemblance, de cohérence et de conformité à la nature des choses, que cette thèse scolastique, où la part faite au sujet et à l'objet sauvegarde tout ensemble les relations des choses avec leurs causes métaphysiques, la subordination essentielle de toute intellection imparfaite, comme est la nôtre, à la réalité connue, et, plus encore, l'objectivité de nos idées et de nos jugements. Et cette impression est ici accrue par la limpidité d'une exposition et d'une langue où se reflète et s'exprime, avec une transparence parfaite, la claire simplicité du système. M. Dehove insiste avec raison sur la distinction et l'essentielle connexion de l'universel direct ou métaphysique et de l'universel réflexe ou logique, le premier servant de fondement prochain au second. Cette doctrine contient, en effet, la solution des scrupules philosophiques qui firent dévier le criticisme kantien dans le sens idéaliste. On sait que la raison qui détermina Kant à renverser le rapport jusqu'à lui accepté entre le sujet et l'objet, en attribuant au premier seul la fonction de régulateur de la connaissance, fut l'impossibilité présumée d'expliquer par l'expérience, essentiellement contingente et singulière, la nécessité et l'universalité de nos idées et de nos jugements.

Or, cette difficulté s'évanouit dès que l'on se rend un compte exact de l'abstraction enseignée par Aristote. Les choses, en effet, dans leur individualité immédiatement perçue par l'expérience, sont singulières et contingentes. Mais comme elles sont des réalisations individuelles d'une nature ou essence, elles offrent par là même à l'intelligence un objet proportionné, c'est-à-dire une quiddité, une entité, une raison essentielle, dans laquelle l'esprit aperçoit d'abord et directement une forme d'être déterminée, ensuite et par réflexion, l'aptitude à devenir l'acte commun d'un nombre indéfini de natures singulières. Ainsi, par la seule lecture des raisons intelligibles contenues dans les individus, l'intellect entre en possession de l'universel, et bien loin que celui-ci soit une forme subjective ou un moule de l'entendement et de la raison, conditionnant et synthétisant les intuitions de la sensibilité, il préexiste, au contraire, virtuellement dans l'objet sensible et ne devient explicite que grâce à une abstraction. L'on comprend du même coup que les attributs de nécessité et d'universalité qui caractérisent notre connaissance intellectuelle sont aussi adéquatement sauvegardés par le réalisme thomiste que par l'idéalisme kantien, et, dès lors, la certitude de la science, en tant qu'elle repose sur ce double attribut, n'est pas moins garantie par l'un que par l'autre. Mais en outre le réalisme de saint Thomas conserve à la science cette certitude intégrale et proprement dite qui est fondée sur l'équation de la pensée et de la chose en soi, et la pleine conformité du sujet à l'objet avec lequel il entre en relation. L'idéalisme kantien, au contraire, ne lui laisse qu'un simulacre de certitude, c'est-à-dire seulement la nécessité de penser et de juger d'après certaines formes et suivant certaines lois, qui sont les lois et les formes essentielles du sujet pensant.

M. Dehove n'a pas de peine à faire toucher du doigt cette supériorité de la théorie péripatéticienne, mais il semble bien que l'argumentation qu'il a dressée contre Kant soit parfois demeurée incomplète. Une double observation pourra rendre la chose sensible : l'une, de portée plus restreinte, a trait à la manière dont l'auteur explique la genèse du principe de causalité ; l'autre, plus générale, concerne sa discussion des données fondamentales du criticisme. Je ne m'arrêterai pas longtemps à relever ici les expressions impropres dont il use parfois lorsqu'il veut situer l'idée de cause dans la série de nos représentations universelles, et définir soit le rapport du principe de causalité à l'expérience, soit la mesure dans laquelle le changement est inséparable de la causalité. Il déclare, par exemple, que l'idée de cause est l'une des premières, c'est-à-dire des

plus *génériques* que notre esprit dégage de l'expérience[1], lorsqu'elle est, en réalité, une notion transcendantale, au sens péripatéticien du mot : tout être, en effet, est cause au degré même où il est. Il insinue ailleurs que le principe de causalité est *a posteriori*, en ce sens du moins que nous le dégageons immédiatement d'une première expérience[2], quand il faudrait dire qu'il dépend d'une façon seulement médiate de l'expérience ; car il résulte immédiatement de l'analyse d'une ou deux notions, lesquelles seules sont directement extraites de la sensation, sans être néanmoins proprement *a posteriori*, puisque l'usage restreint l'emploi de ce terme à la désignation des jugements immédiatement fondés sur l'expérience ou de la méthode inductive. Nous lisons plus loin que si les causes secondes, en tant qu'affectées de potentialité, sont soumises au changement dans l'instant même où elles agissent, cette nécessité dépend exclusivement de cette potentialité, car *la cause, en tant que cause*, demeure *immobile dans son éternelle et souveraine actualité*[3] : or, cette immobilité ne convient pas formellement à la cause première parce qu'elle est cause, mais parce qu'elle est première et divine. La cause, comme telle, fait abstraction du changement et de l'immutabilité ; elle n'appelle l'un de ces deux attributs que si, levant l'indifférence qui la rend analogiquement ou proprement applicable à Dieu ou aux créatures, on la conçoit formellement comme cause seconde ou comme cause première.

Mais ces remarques de détail ont moins d'importance que celle qui vise la manière dont l'auteur explique le caractère analytique du principe de causalité. Sur ce point, au reste, il ne fait que se ranger à l'interprétation de Mgr Mercier dans sa *Critériologie*. Le principe de causalité ne serait pas analytique au sens où Kant entend ce mot, c'est-à-dire que l'idée de cause et de dépendance à l'égard d'une cause ne saurait être dégagée de l'idée d'être nouveau ou contingent. La relation exprimée par ce principe ne nous est révélée que par la comparaison des deux concepts distincts d'être nouveau ou contingent et de cause ou de dépendance à l'égard d'une cause. Comment, en effet, dit Mgr Mercier, la connaissance de l'être nouveau ou contingent suffirait-elle à nous manifester la cause dont cet être procède ? *Etre contingent* « est un terme absolu », *dépendance de la cause* est « un terme relatif. Or un pré-

1. *Essai critique*, p. 155.
2. *Ibid.*, p. 162-3.
3. *Ibid.*, p. 212.

dicament ne se déduit pas d'un autre prédicament ; une relation ne peut se déduire d'une notion absolue[1] ». Cette assertion nous paraît doublement fautive : et d'abord la relation de la réalité nouvelle ou contingente — considérée en général — à sa cause, n'étant pas l'attribut d'une espèce ou d'un genre, mais de tout être particulier, s'étend aussi loin que cet être même, et, dès lors, bien loin d'être enfermée dans un prédicament, constitue une relation réelle transcendantale, c'est-à-dire simplement identique à l'être transcendantal entendu au sens scolastique de ce mot.

Ensuite, sans vouloir nier qu'un prédicament se distingue formellement d'un autre prédicament, il est toutefois incontestable que les prédicaments ou raisons universelles des choses ont entre eux des rapports exactement calqués sur ceux des choses mêmes, dont ils ne sont pas un travestissement logique, mais une traduction intelligible simplifiée. Il s'ensuit que le rapport interne qui relie entre elles les entités distinctes doit avoir son équivalent intelligible dans les concepts représentatifs de ces entités. Ainsi la figure, pour être une qualité, et donc une forme absolue, n'en implique pas moins une relation essentielle à la quantité, relation qui n'est pas, d'ailleurs, autre chose, en réalité, que la figure même, et par suite tient toute sa distinction de l'artifice de l'esprit qui la pense séparément. Il suffira donc de comprendre exactement le contenu de l'idée de figure pour saisir la relation qui unit la figure à la quantité, et l'analyse d'un seul concept bien entendu conduira infailliblement à la perception du concept solidaire et du lien qui les rattache. Or, il n'en va pas autrement du concept de chose nouvelle ou contingente à l'égard du concept de cause. La relation par laquelle l'être nouveau ou contingent — quelque absolu qu'il soit — dépend essentiellement de sa cause, doit se retrouver intégralement dans l'idée qui exprime cet être. Pour connaître la cause et la dépendance qui lui subordonne l'effet, il ne sera donc nullement nécessaire, comme le croit Mgr Mercier, et, avec lui, M. Dehove, d'acquérir d'abord séparément les notions d'être nouveau et de cause et de les comparer ensuite : il suffira d'entendre pleinement l'idée de chose nouvelle pour avoir incontinent l'idée de chose conditionnée du dehors et produite par une cause efficiente. Et c'est dans cette acception, qui n'est pas seulement ni même principalement kantienne, mais scolastique, que le principe de causalité sera dit analytique. On remarquera, au surplus, que, ce principe étant apriorique, s'il était

1. *Critériologie*, p. 227.

vrai que l'analyse de l'un des termes qui le composent fût incapable de nous le révéler, il serait parfaitement oiseux de considérer simultanément les deux termes extrêmes, sujet et prédicat. Car la multiplication des termes peut bien servir à construire des propositions synthétiques *a posteriori*, mais elle ne saurait amorcer une proposition analytique *a priori*. Il semble donc manifeste que la genèse et le caractère analytique du principe de causalité doivent s'expliquer tout autrement que ne le pense M. Dehove, et cela même amène à conclure, par surcroît, que, contrairement à ce qu'il suggère, la seule expérience externe suffit à nous conduire à la connaissance de ce principe, puisqu'il nous est possible d'en dégager l'idée de nouveauté dans l'existence, laquelle contient tout le principe en germe.

En ce qui concerne la critique générale de l'idéalisme kantien instituée par l'auteur, je reconnais volontiers la valeur des *desiderata* qu'il formule. Il est indéniable que, lorsque Kant affirme, ou, tout au moins, suppose l'existence d'un noumène servant de fondement au phénomène qui fournit la matière de notre connaissance empirique, il fait des catégories de l'entendement un usage condamné par ses propres principes. Puisque, en effet, celles-ci ne valent que dans les limites de la science, laquelle est tout entière circonscrite par l'expérience phénoménale, il est inconséquent de les faire servir à la considération métaphysique de la chose en soi. Il est pareillement certain que si, de l'aveu même de Kant, la détermination d'un certain nombre de lois dépend prochainement de l'expérience, la nécessité et l'immutabilité de nos jugements ne dérivent plus essentiellement des formes de notre entendement et de l'unité de notre aperception. Enfin, tout le développement de la critique de la raison pratique reposant d'une manière immédiate sur une application des catégories de l'entendement, lesquelles sont, par définition, dépourvues de portée scientifique, dès qu'on leur a fait dépasser la zone du phénomène, on en inférera que la croyance et les postulats qui la motivent, bien loin d'établir un contact efficace avec les entités métaphysiques inaccessibles à la raison pure, demeurent aussi stériles que les idées et formes de cette dernière.

Ces observations sont pleines de justesse, mais elles n'entament pas à sa racine le sophisme de la théorie kantienne. Remarquons, en effet, que le criticisme, n'ayant point d'autre instrument de recherche que la raison même ou l'entendement soumis à son contrôle, il est nécessaire que la connaissance critiquée et la critique de la connaissance aient une valeur exactement égale. Dès lors, si la raison perçoit l'objet, non tel

qu'il est en lui-même, mais conformément à ses propres lois ou formes subjectives, si, du même coup, elle ignore nécessairement ce qui est en soi et ne peut affirmer que ce qui lui paraît être, elle n'aura plus qualité pour se juger elle-même en première et dernière instance, c'est-à-dire pour définir, sans crainte d'erreur ou d'illusion, la valeur intrinsèque de ses opérations. Elle pourra, sans doute, *composer* et *diviser*, c'est-à-dire affirmer et nier au sujet de ces opérations, en tant qu'elles sont matière à jugements synthétiques *a posteriori*. Mais comme toute critique de la connaissance doit s'exercer par les jugements mêmes et les idées qui sont les facteurs essentiels de cette connaissance, son efficacité sera exactement conditionnée et mesurée par celle des idées et jugements ; elle n'aura donc qu'une autorité problématique, puisque les formes de notre entendement ne peuvent nous renseigner sur ce que les choses sont ou ne sont pas en elles-mêmes, mais exclusivement sur la manière dont nous les entendons.

Bien plus, dans ces conditions, l'esprit est condamné à s'abuser éternellement sur la valeur de ses opérations, puisque, étant incapable de juger autrement que par ses lois, il ne pourra pas ne pas penser et raisonner en conformité avec les idées de la raison et les catégories de l'entendement. Et ainsi, il croira avoir rendu une sentence définitive, absolument vraie, quand elle n'a, au plus favorable, qu'une exactitude conditionnelle. C'est donc par la plus aveugle des contradictions que Kant prétend prononcer avec une certitude absolue, affranchie de toute fiction ou illusion subjective et strictement liée à la vérité de la chose en soi, ce formalisme de notre connaissance qui nous isole à tout jamais de la chose en soi et nous renferme dans le subjectivisme de notre aperception. Certes, la pensée même de critiquer la connaissance s'inspire chez lui, à son insu, d'une supposition très vraie, qui est celle de la valeur absolue, inconditionnelle des principes de notre raison, clairement manifestée par cet infaillible critérium de l'évidence où se révèle, avec la rigueur logique des axiomes ou des jugements, leur objectivité, c'est-à-dire leur exacte équation avec les choses. Mais comme il ne se sert de cette évidence objective que pour la nier, il aboutit à la négation de ce qu'il affirme et à l'affirmation de ce qu'il nie. Après cela, on regrettera certainement que M. Dehove, par un euphémisme courtois à l'excès, se borne à déclarer l'idéalisme kantien moins satisfaisant que le réalisme thomiste. Car s'il est absolument possible de ne point souscrire à la théorie idéologique de saint Thomas, il est, en revanche, absolument impossible d'accorder le moindre crédit à celle de Kant.

Mais étant donné que la vérité même des choses est régulatrice de notre esprit, il reste encore à savoir quel est, du point de vue de l'équation de l'entendement avec la réalité, le degré de perfection qu'il convient d'attribuer à la connaissance humaine, et c'est à la solution de cette question, la troisième de celles qui ont été formulées plus haut, que vise l'*Intellectualisme de saint Thomas* de M. Rousselot. On devine que le problème, malgré ses attaches naturelles, et qu'il est impossible de négliger entièrement, avec toute la scolastique médiévale, est plus spécialement abordé dans l'œuvre de saint Thomas. Mais cette étude n'est pas un essai quelconque de systématisation ou de condensation de la doctrine du saint Docteur. Elle est, par son plan même et l'enchaînement de ses parties, ordonnée à la démonstration d'une thèse chère à l'auteur, et dont il croit avoir découvert les éléments essentiels dans les écrits du maître.

Si, en effet, on entend avec lui par intellectualisme, non point une théorie de la confiance due aux opérations de l'esprit, mais l'affirmation de la suprématie de la pensée, on constate que ce primat du connaître, érigé par le Docteur angélique en principe fondamental de sa théologie, n'est pas lié, dans toutes les substances spirituelles, à la perfection sans mélange d'une intuition infiniment compréhensive; au contraire, parallèlement et proportionnellement à la bonté décroissante des intelligences, cette perfection du savoir va se dégradant, jusqu'à ce qu'elle descende, dans l'homme, au plus bas degré de l'intellectualité. Parvenu à ce minimum d'efficacité, l'acte intellectuel conserve toutefois sa similitude analogique avec l'intellection divine, et sa ressemblance, sinon spécifique, au moins générique, avec l'appréhension angélique, bien que M. Rousselot, s'égarant, à son insu, dans l'interprétation de saint Thomas, écrive qu'il n'y a pas de concept susceptible d'être appliqué, en un sens univoque, à la pensée angélique et à la pensée humaine.

Notre intelligence possède donc une affinité essentielle, non seulement avec les formes séparées, mais en outre, et bien davantage, avec l'intelligence divine, dont elle est, en somme, un dérivé, et le plus infime de tous. C'est cette relation qui est toute sa raison d'être et qui fonde toute sa valeur spécifique propre. Et parce que l'intelligible qui est dans les choses n'est qu'une expression inadéquate de l'intelligibilité du premier être, on peut affirmer que notre esprit n'est, au fond, capable de l'atteindre que parce qu'il possède une aptitude fondamentale à communier à l'intellection suprême, en contemplant directement l'intelligible divin. Son aspiration le porte donc, et surtout depuis qu'il y est sollicité par la révélation, vers cette vision béatifiante, et, aussi longtemps

qu'il en demeure éloigné, ses opérations intellectuelles vont uniquement à suppléer, dans la mesure du possible, et à *mimer* la perfection de l'intuition transcendante.

Or, cette perfection est toute faite de simplicité. Une seule idée, qui est l'essence divine, contient en acte, et jusqu'aux dernières déterminations de l'objet, l'universalité ou la totalité de l'intelligible. Point de distinction réelle, ni de limitation, ni de changement ou de succession, mais une connaissance immuable dans sa plénitude. C'est de cette perfection, plus ou moins représentée par la hiérarchie des intelligences pures, que l'esprit humain s'efforce d'acquérir une participation la moins incomplète possible. Vers cette fin convergent toutes ses démarches. Le simple concept, qui exprime l'essence dans sa nudité abstraite; la science, qui combine les concepts et parvient, de proche en proche, par une série de déductions, à une pénétration de plus en plus intime des lois et des propriétés des choses; les systèmes enfin et les symboles, dont la fonction est de combler les lacunes de la synthèse scientifique par des démonstrations approchées, des probabilités plus ou moins consistantes, des arguments plus spécieux que solides empruntés aux relations supposées ou problématiques des choses spirituelles avec les choses sensibles : tout cela n'est pas autre chose que des *succédanés* de l'Idée pure, c'est-à-dire de l'Idée divine, que la raison humaine, aux prises avec son infirmité naturellement irrémédiable, s'efforce de retracer du plus près possible dans sa propre intellection. Celle-ci est donc, à la vérité, ce qu'il y a de plus noble et de meilleur en nous, comme aussi l'intellection est absolument ce qu'il y a de plus excellent dans la réalité, puisque Dieu est, par-dessus tout, l'intellectualité même et l'Idée transcendante. Mais notre connaître présent est grossier, rudimentaire, puisque ce qui est un dans les choses ne nous est saisissable que d'une manière distincte et fragmentaire, les sens et l'intelligence ayant des objets formels inconvertibles, et celle-ci même n'atteignant les raisons intelligibles que par des actes successifs et irréductibles les uns aux autres. Acte, bonté, perfection, l'intellection humaine est tout cela, si l'on veut; mais elle est bien davantage un devenir, c'est-à-dire l'ébauche encore informe et la préparation d'une pensée qui se consommera dans la vision de Dieu.

Telle est, en substance, la thèse développée par M. Rousselot. Elle se présente d'ailleurs avec un appareil de documentation imposant et appuyée de citations très variées où la plupart des traités et opuscules de saint Thomas sont tour à tour appelés en témoignage. Avouons néan-

moins que parfois les textes sont interprétés ou traduits sans un discernement suffisant, et que plus d'un contresens dépare l'argumentation. Il serait pareillement trop long de signaler certaines inexactitudes surprenantes de la part d'un auteur qui se montre, en maint endroit, scolastique averti et penseur pénétrant. Et, par exemple, il confondra connaissance propre et connaissance parfaite, et s'étonnera que saint Thomas ait pu enseigner que nous entendons les essences des corps d'une manière propre, lorsqu'il aurait dû dire, à son gré, que nous les connaissons d'une manière analogique, puisque nous divisons par la pensée ce qui est un dans l'objet[1]. Nous lisons ailleurs que, puisque Dieu, qui possède la science totale de l'être, ne sent pas, le sensible, comme tel, n'existe pas[2] : assertion aussi peu plausible que celle qui consisterait à affirmer que Dieu, l'être même, n'étant pas formellement homme, l'homme, comme tel, n'existe pas. Ces exemples, que l'on pourrait multiplier, montrent assez que le théoricien scolastique n'a pas toujours observé la circonspection requise dans des matières où la méprise en apparence la plus légère compromet la métaphysique tout entière.

Il convient d'ajouter que les risques d'accidents étaient singulièrement aggravés par les complications du style et le symbolisme outrancier d'une forme énigmatique. Lorsqu'on s'applique, en effet, à donner à la pensée l'expression littéraire la plus raffinée, et, par là même, la moins conforme à la simplicité de l'idée, on n'est pas éloigné de travestir cette idée et de la rendre méconnaissable. M. Rousselot n'a pas assez pris garde à cet inconvénient, et c'est ce qui explique quelques-unes de ses défaillances.

Mais plus encore que ces imperfections, on est en droit de lui reprocher la tendance paradoxale de sa thèse. S'il faut concéder, en effet, que l'intellection humaine est infiniment moins parfaite que l'intellection divine, et moins excellente que l'intellection angélique, elle n'en a pas moins sa bonté et son excellence propre, qui la rend désirable pour elle-même et lui confère une efficacité complète dans son espèce et dans son ordre. Il est donc antiscientifique de signaler comme des attributs plutôt péjoratifs les propriétés et les fonctions essentielles de notre esprit. Il lui appartient d'abstraire, c'est vrai ; mais cela même que M. Rousselot appelle une *tare* est une perfection. Abstraire, ajoute-t-il, c'est *solidi-*

1. *Intellectualisme*, p. 109.
2. *Ibid.*, p. 7.

fier; c'est donc déformer la réalité en la dépouillant de tout ce qui en fait la vie et le mouvement. Rien n'est moins exact. La perception intellectuelle atteint l'universel; mais celui-ci est dans les choses : il est même toute leur perfection, tout leur acte. En le connaissant, l'intelligence, bien loin d'altérer la réalité, la saisit exactement dans sa vérité intelligible, et cette *solidification* n'est qu'une image, parmi beaucoup d'autres, qui égare la raison en amusant l'imagination.

Ainsi encore les jugements et leurs assemblages logiques, dans leur complexité même, présentent une unité d'autant plus parfaite qu'ils sont, les uns plus analytiques et les autres plus rigoureusement déductifs. Les choses qu'ils expriment ne sont d'ailleurs pas aussi simples que veut bien le dire M. Rousselot, puisqu'elles admettent de multiples distinctions réelles, sans préjudice de leurs distinctions virtuelles. On a donc le droit de s'étonner que l'auteur, considérant dans la raison beaucoup moins ce qu'elle est que ce qu'elle n'est pas, envisage exclusivement nos opérations rationnelles du côté de leur déficience. Tel n'est point le procédé de saint Thomas, qui s'est toujours tenu à égale distance et d'un culte exagéré de la raison naturelle et d'une dépréciation systématique de sa valeur. — Au surplus, s'il lui est arrivé quelquefois de sacrifier à la subtilité, je ne sache pas qu'il ait jamais, comme on le prétend, systématisé par pur dilettantisme. J'accorderai moins encore que les arguments probables ou simplement persuasifs aient jamais eu dans sa pensée, non plus que dans celle d'aucun autre scolastique, le rôle qu'on leur attribue ici. Ils n'étaient ni ne peuvent être destinés à rapprocher la déduction abstraite de la réalité singulière et concrète, en comblant, pour ainsi dire, les vides qui séparent l'une de l'autre. Encore ici M. Rousselot a été victime du mirage de la métaphore. Ils servaient et servent uniquement à suppléer la démonstration apodictique, dans les cas où celle-ci vient à manquer.

L'intellectualisme thomiste demeure donc entièrement sauf, et, dégagé de toute interprétation minimiste, qui essaierait de le réduire à une trop simple expression, il nous apparaît comme le dogmatisme philosophique intégral et l'auxiliaire le plus efficace de la foi dans le labeur théologique.

Remi HOURCADE.

NOTES ET CRITIQUES

P. Batiffol, *L'Église naissante et le Catholicisme.* Paris, Gabalda, 1909.

Notre regretté collègue, M. Portalié, s'était réservé de faire ici la recension du dernier livre de Mgr Batiffol. C'est ce qui explique le retard de ce compte rendu.

Il n'est plus temps de présenter à nos lecteurs une publication qui, en quatre mois, a atteint sa troisième édition. Le succès immédiat de ces cinq cents pages denses et serrées n'est que juste. De l'aveu de tous, nous sommes en présence d'une œuvre exceptionnelle en ce qu'elle soumet à toutes les exigences des méthodes et de l'information critique une des parties essentielles de l'ecclésiologie.

Y a-t-il identité entre le catholicisme actuel et l'Église naissante? L'Église des deux premiers siècles et de la moitié du troisième fut-elle un ensemble de fragments amorphes, produits spontanés du sentiment religieux, livrés aux spéculations d'une philosophie ou aux inspirations de la conscience individuelle? Fut-elle, au contraire, une société, organisée dans son universalité et hiérarchisée, créée en vertu d'une mission divine, instituée et régie par une autorité qui lui apportait un dépôt de vérités révélées et lui imprimait par son gouvernement l'unité de vie? Et dans l'apostolat, puis dans l'épiscopat, en qui résidait cette autorité, Pierre et le Siège de Rome eurent-ils une primauté? On le sent, entre le catholicisme et le protestantisme, toute la question est là : le reste suit. Laquelle des deux formes du christianisme se retrouve-t-elle aux origines? Résoudre la question en instituant un examen strictement historique, c'est se placer sur le terrain et comme au point central où s'agite à cette heure-ci le débat.

Le livre de Mgr B. est la présentation critique de ces origines. Il se définit très exactement dans son introduction : il n'est pas un traité de

l'Église, ni même une thèse de ce traité : il n'est qu'un argument de cette thèse. On la montre actuée dans les faits à un moment précis, celui où les controverses les plus actuelles rendent sa constatation décisive.

Un premier chapitre est consacré à la séparation et l'opposition du judaïsme et du catholicisme. Les caractères de l'Église naissante, mis en relief par cette comparaison, s'accentuent durant la première génération chrétienne, celle de l'apostolat, et durant la seconde, celle où s'organise la hiérarchie sédentaire : deux chapitres étudient, de ce point de vue, les épîtres des Apôtres, de Clément de Rome et de saint Ignace. Cinq autres discutent l'ecclésiologie de saint Irénée, de Clément d'Alexandrie, de Tertullien, d'Origène et de saint Cyprien.

C'est, on le voit, l'argument patristique mis au point des discussions les plus récentes. Une telle contribution sera précieuse aux théologiens. Mais, même en dehors des cercles ecclésiastiques, le livre sera bienfaisant à tout esprit de bonne foi. L'un des maîtres de la critique protestante, M. Harnack, ne l'a pas dissimulé. Il reconnaissait naguère qu'on ne saurait entreprendre avec plus de compétence « la preuve de l'identité originelle du christianisme, du catholicisme et de la primauté romaine ». Il recommandait « avec insistance » aux protestants « de ne pas passer indifférents devant cet ouvrage, mais au contraire de l'étudier à fond ». Il se promettait lui-même d'en faire « un examen minutieux ».

A cette occasion, le professeur de Berlin a marqué sa position exacte à l'égard du catholicisme; et de la part d'un des représentants les plus autorisés de la critique libérale, cette précision est à recueillir. Au jugement de M. Harnack, « *les éléments capitaux du catholicisme remontent à l'âge apostolique et non pas seulement comme quelque chose de superficiel* ». Mais le désaccord subsiste sur quatre points : 1° le christianisme des Apôtres ne serait pas démontré celui de Jésus; 2° le christianisme de l'âge apostolique ne serait pas celui des Apôtres; 3° jusqu'au milieu du troisième siècle, les facteurs de la pensée et de l'organisme ecclésiastiques ont, par une série continue de déplacements insaisissables, modifié leur valeur et leur hiérarchie, de façon qu'au troisième siècle la note dominante n'était plus la même; 4° l'élément charismatique a été éliminé (et avec lui la liberté individuelle) pour faire place à l'autorité.

Mgr B. le fait remarquer dans la préface de sa troisième édition, il avait été répondu par avance à ces quatre « antithèses ». En particulier,

pour ce qui est de la conception du christianisme par son divin fondateur, le protestantisme libéral devra réfuter l'*excursus* relatif à *l'Église dans l'Évangile :* dès le ministère galiléen, l'autorité apparaît antérieure aux charismes; et les faits montrent que ceux-ci ont toujours été subordonnés à celle-là.

Quant aux modifications « impondérables » qui auraient, par des altérations imperceptibles, transformé totalement l'essence même du christianisme, Mgr B. rappelle fort à propos ce mot de M. Harnack : « Il n'est pas moins nécessaire d'avoir les yeux ouverts sur la ténacité du dogme que sur ses changements »; et l'on a tort de « prendre acte des différences plus que du stable ». C'est la thèse catholique, qu'il y a progrès et développement, et cela explique « l'expression » plus saillante de certains éléments, mais *in eodem dogmate,* et c'est par là qu'il y a « ténacité ».

J. Besson.

J. Tixeront, *Histoire des dogmes,* t. II : *de saint Athanase à saint Augustin* (318-430). Paris, Lecoffre, 1909.

M. Tixeront nous donne le second volume de son *Histoire des dogmes,* dont le troisième et dernier volume est dans un état de préparation très avancé et ira jusqu'au neuvième siècle. Le livre peut être divisé en quatre parties inégales, dont la première est consacrée à la théologie grecque, la seconde à la théologie de langue syriaque, la troisième à la théologie latine, la quatrième à la théologie de saint Augustin. Dans chaque partie se trouvent d'abord une caractéristique générale, puis un exposé relatif aux sources de la foi; ensuite l'histoire des doctrines qui ont été particulièrement controversées; enfin, l'histoire des autres dogmes. Les trois premières parties sont relatives au quatrième siècle; la quatrième partie empiète sur le cinquième siècle et présente une anticipation du troisième volume. De là un inconvénient que l'auteur a fort bien vu, mais auquel il s'est résigné. Pour remplir ces cadres, l'auteur a conservé sa manière du premier volume. Il a toujours en vue de fournir un état aussi précis que possible de l'enseignement ecclésiastique sur les divers sujets. Son livre est un recueil de données dogmatiques, un relevé des stades successifs de la tradition.

A propos du premier volume de l'*Histoire des dogmes,* cette manière avait été trouvée trop modeste ou même insuffisante. On aurait désiré,

disait-on, un exposé *génétique*, c'est-à-dire l'indication du *processus* ou des causes diverses qui ont fait passer le dogme par ses stades successifs ; en d'autres termes, on aurait voulu voir les dogmes non pas seulement à l'état statique, mais à l'état dynamique, dans l'acte même du développement. C'est le cas de dire que parfois le mieux est l'ennemi du bien. Quoiqu'il ne m'en ait rien dit, j'imagine que M. T. a fait ce qu'il voulait faire et qu'il avait ses raisons pour procéder de la sorte. Il aura sans doute pensé qu'il fallait tomber d'accord sur les moments successifs ou stades du mouvement doctrinal, avant de rechercher la loi du développement. Nous avons tant souffert, ces dernières années, de généralités vagues sur ces matières ou d'une certaine hâte fébrile de vulgariser une science pour le moins inconsistante ! M. T. est sans doute plus exigeant ou plus patient. Peut-être aussi a-t-il renoncé à faire tenir tant de richesses en trois volumes. Enfin, fidèle à la division du travail, il aura voulu laisser à nous tous quelque chose à faire ; remercions-le de sa discrétion.

Voici trois petites contributions à l'amélioration de l'ouvrage. P. 472, *note*, à propos de l'Immaculée-Conception, M. T. transcrit le fameux texte de saint Augustin [1] : « Non transcribimus diabolo Mariam conditione nascendi ; *sed ideo* quia ipsa conditio solvitur gratia renascendi. » C'est la lecture admise jusqu'ici ; mais elle est certainement fautive, il faut lire : *sed Deo*. Le sens du texte reste d'ailleurs le même. En second lieu, pour l'interprétation de la doctrine de saint Augustin sur la grâce, M. T. suit Petau, une autorité de premier ordre, en donnant peut-être à la pensée de Petau plus de fermeté qu'elle n'en avait. Mais Petau écrivait à une époque où la succession chronologique des traités de saint Augustin n'était pas déterminée avec la sûreté qu'y apportèrent plus tard Mabillon et d'autres à notre époque. Il en résulte que l'interprétation de Petau restant toujours des plus autorisées, d'autres interprétations se sont produites qui présentent la pensée définitive de saint Augustin sur la grâce comme s'écartant de la doctrine qui a prévalu, plus que ne le croyait Petau et que ne l'admet M. T. C'était l'avis de Mabillon et du P. Odilon Rottmanner [2], un éminent connaisseur de saint Augustin et, avant eux, de Maldonat. Ce sont là des opinions

1. *Contra Iulianum opus imperf.*, IV, 122 ; *P. L.*, t. XLV, col. 1418.

2. M. T. cite dans sa bibliographie le principal travail de cet auteur. On peut y joindre O. Rottmanner, *Geistesfrüchte aus der Klosterzelle*, Munich, 1908.

qu'il y aurait peut-être intérêt à mentionner pour être complet et, par conséquent, tout à fait exact.

Enfin, p. 314, M. T. expose les difficultés de saint Jérôme « sur la nécessité et l'existence même de la confirmation ». Peut-être, pour bien expliquer ce point, faudrait-il noter l'origine de ces difficultés. Les objections de saint Jérôme ne visaient pas tant la confirmation donnée par les catholiques dans l'Eglise que la réconciliation des hérétiques par la réitération de la confirmation. L'objection des luciférіens était celle-ci : Comment pourrions-nous accepter dans l'Eglise le clergé arien, puisque les ariens doivent être réconciliés par la collation du Saint-Esprit? Si les laïcs ariens n'ont pas le Saint-Esprit, comment leur clergé serait-il apte à exercer le ministère? La vraie réponse eût été de dire, comme saint Augustin, que la réconciliation des hérétiques n'est pas une confirmation. Mais saint Jérôme ne la donne pas, et, pour enlever la qualité de confirmation à la réconciliation des hérétiques, il compromet la confirmation des catholiques, parce qu'il identifie les deux rites. Cette question de la réconciliation des hérétiques mériterait, semble-t-il, dans une *Histoire des dogmes*, plus de place que ne lui en accorde M. T.

Nul doute que le succès de cette œuvre magistrale aille en s'affirmant de plus en plus, à mesure que l'édifice s'élève et apparaît dans sa solide et originale structure. En quelques semaines, ce second volume vient d'atteindre sa seconde édition. L'œuvre de M. T. tient le milieu entre les monographies qui s'accumulent sans cesse et les *Histoires générales* du dogme soit de catholiques comme Schwane, soit de protestants. On se doutait déjà, et le P. Denifle a démontré péremptoirement, par sa critique de MM. Harnack et Seeberg, qu'il n'est pas possible à un seul auteur, quelque puissance d'intelligence et de travail qu'on lui suppose, d'écrire une histoire générale du dogme. Ou bien le plan de l'ouvrage est incomplet et laisse le lecteur en présence de lacunes déconcertantes, ou l'exposé est superficiel et approximatif. Force est de se borner. D'autre part, les monographies exagèrent la méthode analytique et ne mettent pas les résultats dans la forme portative qui est demandée par le grand public. L'ouvrage de M. T. répond à ces *desiderata*.

Sans doute, c'est encore une période énorme que l'histoire des dogmes des huit premiers siècles. Mais on doit convenir qu'il était permis à M. T., plus qu'à tout autre parmi nous, d'en tenter l'exposé. Il y a certes aujourd'hui, parmi les catholiques, des spécialistes éminents de

certaines questions essentielles de l'histoire des dogmes et auxquels c'est un plaisir de rendre hommage ; mais, sans faire tort à personne, on peut affirmer que M. T. apporte à son œuvre une préparation unique et une connaissance des textes si étendue et si rare que, dans la période qu'il étudie, il est véritablement chez lui, dans un domaine qu'il connaît bien et qu'il aura, longtemps encore, le grand mérite de rendre accessible aux lecteurs français. L. SALTET.

R. P. Henri LE FLOCH, *Claude-François Poullart des Places*, fondateur du Séminaire et de la Congrégation du Saint-Esprit. Paris, Lethielleux, 1906, in-8° de XXIII-570 pages.

L'intérêt de cette biographie réside surtout dans les renseignements qu'elle nous fournit sur la formation d'une partie du clergé français vers la fin du dix-septième siècle et au début du dix-huitième. Ce n'est pas que la vie de Poullart des Places ne nous présente une curieuse histoire de vocation et qu'il n'y ait édification et plaisir à suivre les progrès d'une âme de plus en plus attirée vers le dévouement et l'apostolat. Mais la courte existence du pieux personnage dont le P. Le Floch fait revivre la touchante figure s'écoule à peu près tout entière à reproduire en soi et à former dans les autres l'idéal du sacerdoce qui réponde le mieux aux besoins de son temps. C'est même ce désir qui fera de lui un fondateur d'Ordre, puisque la Congrégation du Saint-Esprit qui devait fournir des ouvriers évangéliques à toutes les parties du monde naît de l'association des pauvres clercs que Claude Poullart a d'abord groupés autour de lui pour les aider à se consacrer à Dieu dans l'état ecclésiastique. Des diverses tentatives que virent éclore le dix-septième et le dix-huitième siècles pour réaliser en toute son étendue le vœu du concile de Trente d'ouvrir gratuitement les séminaires à tous les pauvres clercs de vocation sérieuse, celle de Claude Poullart fut même celle qui réunit les plus puissants éléments de vitalité ; elle a survécu à la Révolution et aux bouleversements de notre ancien régime ecclésiastique qui ont été funestes à toutes les autres.

Rien de cela, il va sans dire, n'a échappé au P. Le Floch. Dans sa bibliographie comme dans son récit, les questions d'éducation cléricale tiennent une place capitale ; il les a étudiées de près et à bonne source,

en homme que l'expérience de l'enseignement a déjà pleinement préparé à en comprendre et apprécier les conditions dans le passé.

Voilà pourquoi son ouvrage, sans cesser d'être pour la postérité religieuse de Poullart des Places un véritable livre de famille, n'en sera pas moins consulté avec grand profit par tous ceux qu'attire l'histoire de notre éducation ecclésiastique. Il en fait connaître une forme curieuse et un moment fort important, puisqu'à la biographie de Claude Poullart s'ajoute ici non seulement l'exposé des programmes d'études[1] de sa congrégation, mais l'histoire de son œuvre jusqu'en 1848.

A. DEGERT.

R. P. MAUMUS, *Les modernistes*, Paris, Gabriel Beauchesne et Cie, 1909, in-16 double couronne de XV-269 pages.

Dans son numéro du 15 juin, *Je sais tout*, publication illustrée en général peu au courant, malgré son titre, de la production littéraire ecclésiastique, a donné le portrait du R. P. Maumus et annoncé le dernier ouvrage de l'éminent dominicain : *Les modernistes*. Cet ouvrage mérite-t-il l'épithète d'important, dont le salue le « magazine » parisien? Peut-être. Il n'est point, en tout cas, le livre que l'on souhaite, et où se trouveraient, avec la réfutation du modernisme, l'analyse des causes qui, sans l'excuser, l'expliquent, et le relevé des problèmes, impossibles à supprimer ou seulement ajourner, que ni le décret *Lamentabili*, ni l'encyclique *Pascendi* n'ont résolus. Car le P. Maumus s'est borné presque uniquement à examiner d'un point de vue tout polémique les plus notoires des thèses diversement hétérodoxes, soutenues par M. Edouard Le Roy, M. Alfred Loisy et les auteurs anonymes de la brochure italienne : *Il programma dei modernisti*. Du P. Tyrrell pas un mot, ce qui paraîtra sans doute surprenant à ceux qui savent l'influence exercée par l'ex-jésuite sur le mouvement moderniste.

Nonobstant cette lacune, l'ouvrage du P. Maumus sera, surtout pour les gens du monde, d'une lecture instructive et réconfortante. Les considérations qu'il renferme sur l'institution divine de l'Eglise, la fausseté de l'immanentisme, la nature des dogmes et leur distinction d'avec les systèmes théologiques, la divinité de Jésus-Christ, etc., sont en effet très estimables. Leur défaut, si toutefois c'en est un, c'est d'être trop

1. P. 210, *Grégoire* XI a pris la place d'*Innocent* XI. — P. 205 et s., erreur plus grave : la théologie positive est omise, le droit canon est ajouté à tort dans l'inventaire des cours professés chez les Jésuites de Louis-le-Grand.

uniformément conçues et développées dans la manière des apologistes d'hier ou d'avant-hier. Entendez par là que l'éloquent auteur raisonne volontiers *a priori* et se plaît aux preuves de convenance : c'est ainsi qu'à propos de l'Eglise il écrit sans hésiter : « Il faut savoir que l'institution d'une société religieuse gardienne de la vérité divine est la conséquence nécessaire du mystère d'un Dieu fait homme » (p. 20). En outre, au lieu de discuter pied à pied et directement les affirmations des modernistes, il se contente un peu plus souvent qu'il ne conviendrait d'en appeler au « fait chrétien » pris en bloc, et de faire remarquer que si Jésus-Christ n'était pas Dieu, ni sa résurrection réelle, ce « fait » deviendrait inintelligible, et, à cause des caractères d'apparence surnaturelle qui le distinguent de tous les autres événements de l'histoire, créerait contre la véracité de Dieu et sa providence une formidable objection. Sans contredit, cette argumentation est fort impressionnante et au surplus d'une solidité à toute épreuve. Mais il est des cas où elle ne satisfait que très incomplètement l'esprit, par exemple, lorsqu'il s'agit de réfuter les assertions de M. Loisy sur les états successifs de la pensée chrétienne en matière christologique. Car ces assertions sont à coup sûr spécieuses. Pour en déceler l'erreur, ce n'est donc peut-être pas assez de formuler un jugement comme celui-ci : « L'idée de la déification de Jésus par l'humanité n'est pas une invention de M. Loisy, elle appartient à M. Renan, et le rôle de M. Loisy s'est borné à barbouiller d'exégèse une page de littérature » (p. 207).

Où le P. Maumus semble de même ne pas argumenter aussi solidement qu'il faudrait, c'est dans sa défense de la scolastique. Car de répéter que cette philosophie est « positive » (p. 174), « claire » (p. 177) et « intellectualiste au suprême degré », cela ne revient pas, que je sache, à démontrer qu'il faut s'en tenir à elle seule, et que depuis Descartes l'esprit humain en métaphysique n'a fait que descendre les uns après les autres tous les degrés de l'absurde. Ce n'est pas non plus justifier la définition traditionnelle de la vérité : *Veritas est adaequatio rei et intellectus*, que de présenter en sa faveur les raisons indiquées (p. 192) par le P. Maumus.

Deux observations encore.

Le P. Maumus donne à entendre que le modernisme à pénétré profondément dans le clergé. « On ne peut pas nier, dit-il, les ravages du modernisme dans les rangs du clergé. C'est en cela surtout que l'erreur nouvelle était dangereuse » (p. VIII). Ailleurs, après avoir cité une lettre de M. Loisy, il ajoute : « On ne peut se défendre d'une profonde tristesse

à la lecture de cette lettre qui prouve à quel point le clergé de France avait été entraîné. Certainement, je l'espère du moins, c'était l'exception, mais enfin, le nombre des prêtres gagnés aux doctrines modernistes a dû être relativement assez grand » (p. IX). Il n'est que juste de protester contre de telles insinuations. En réalité, les modernistes vrais et conscients n'ont jamais formé parmi nous qu'un groupe très restreint et numériquement négligeable. Et puis, pourquoi ne parler que de notre pays? Comme si en Angleterre, en Allemagne, en Italie, le clergé avait été plus réfractaire qu'en France au mal moderniste!

Sur un autre point, mais tout différent, le P. Maumus a énoncé une opinion d'une exactitude suspecte.

« La société moderne, dit-il, ne se passionne pas pour des questions de dogme ou d'exégèse ; les luttes religieuses ont pris une autre forme et c'est vers un autre point que doivent se diriger les efforts de ceux qui croient pouvoir offrir la paix sans sacrifier la moindre parcelle de la vérité chrétienne » (p. 2). Ou je me trompe fort, ou ces lignes signifient que le conflit fondamental entre le catholicisme et le monde contemporain n'est pas d'ordre intellectuel mais d'ordre politique. Au reste, dans les dernières pages de son livre, le P. Maumus, pour établir que la société moderne n'a rien à craindre de l'Eglise, rappelle le Concordat de 1801, le sacre de Napoléon, enfin la politique du ralliement, qui du reste vient d'être abandonnée. Nul doute par conséquent sur la pensée du P. Maumus. Qu'il me permette de ne pas la partager et de continuer à croire que si la société devient de plus en plus antichrétienne, ce n'est pas du tout parce qu'elle s'imagine que l'Eglise ne peut s'accorder avec des gouvernements démocratiques, mais parce qu'elle tient pour avéré qu'entre les croyances catholiques et les conclusions des sciences, de l'histoire et de la philosophie il y a une irréductible opposition. Si donc, comme le disait un jour quelqu'un, « la bataille que nous livrons est, en dernière analyse, une bataille d'idées », ce n'est pas à organiser des coalitions électorales, où l'équivoque ne saurait manquer, mais à rendre plus vigoureuse et plus prenante sur les intelligences d'aujourd'hui l'action de la vérité chrétienne, que doivent s'employer les hommes d'Eglise.

E. FRANON.

Le Gérant : ÉDOUARD PRIVAT.

Toulouse, Imp. DOULADOURE-PRIVAT, rue St-Rome, 39 — 2716

LA PHILOSOPHIE DE M. BERGSON

En 1889, M. Bergson, actuellement professeur au Collège de France, dans une thèse de doctorat intitulée : *Essai sur les données immédiates de la conscience* », cherchait à résoudre le problème de la liberté en recourant à une conception nouvelle de la durée ou du temps. C'est cette même notion de la durée qui faisait le fond d'un autre ouvrage du même auteur : *Matière et Mémoire*. Après avoir éprouvé dans d'autres études sa valeur, M. Bergson a cru pouvoir bâtir sur elle toute une philosophie, y trouver une explication totale des choses. C'est pour faire cette démonstration qu'il a écrit *L'Evolution créatrice* (1907).

De jeunes et ardents disciples ont cherché à utiliser cette philosophie. Ils en ont tiré d'abord une théorie nouvelle de la science. Cette théorie donnait à la science un caractère si artificiel, si conventionnel, par conséquent si peu objectif, que M. H. Poincaré, qui cependant ne peut être accusé d'avoir exagéré l'objectivité de la science, a cru devoir la combattre. Ils en ont tiré ensuite une théorie nouvelle du dogme chrétien. On n'a pas oublié le bruit que fit le manifeste : *Qu'est-ce qu'un dogme?* paru dans la *Quinzaine*. L'idée fondamentale de cette étude que le dogme ne pouvait avoir qu'une signification morale, pratique, et non intellectuelle, n'était qu'une conséquence des principes mêmes posés par M. Bergson.

A cause de ces applications, à cause de la nouveauté de cette doctrine philosophique, il ne sera pas inutile, croyons-nous, de faire connaître le système de M. Bergson, d'en faire d'abord

une exposition fidèle, et ensuite une critique aussi objective que possible.

I. — Exposition.

Quand on lit M. Bergson, on a l'impression qu'on a affaire à un artiste, à un poète, à un virtuose de la pensée. Les analyses fines et qui semblent très claires se succèdent sans interruption. Sur un thème unique, il exécute des variations infinies; on a la sensation du déroulement d'une immense phrase musicale. Les métaphores abondent et on les rencontre surtout là où on attendrait un langage philosophique rigoureux. Mais de même que, quand un musicien exécute sur son instrument de véritables tours de force, nous admirons sans être touchés, de même, nous semble-t-il, M. Bergson peut éblouir par son talent prestigieux, mais ne convainc pas.

M. Bergson prétend avoir trouvé une « philosophie nouvelle ». Il croit que l'esprit humain, soit dans l'antiquité grecque, soit dans les temps modernes et contemporains, a fait fausse route dans la recherche de la vérité. Il signale l'erreur de méthode à partir des Eléates et de Platon jusqu'à nos jours. Il ne remonte pas plus haut; il ne dit rien d'Héraclite; or il nous semble bien que ce philosophe grec est l'ancêtre de M. Bergson. Héraclite disait qu'on ne pouvait pas se baigner deux fois dans la même eau courante, et Cratyle, son disciple, encore plus logique, pensait qu'on ne pouvait pas même dire qu'on s'y baignât une seule fois. M. Bergson ne pourrait pas sans doute refuser d'admettre cette double formule comme l'expression véritable de la réalité des choses. Nous savons toute la différence qu'il y a entre M. Bergson et Héraclite, et combien *L'Evolution créatrice*, si riche de faits, de théories scientifiques, d'esprit moderne, ressemble peu à ce que nous savons du philosophe grec; mais nous ne considérons ici que l'idée-mère des deux systèmes.

Qu'est-ce que la réalité pour M. Bergson? La réalité c'est le devenir et non l'être, en tant que permanent. « Il n'y a pas de choses, dit-il, il n'y a que des actions... choses et états (stables)

ne sont que des vues prises par notre esprit sur le devenir[1] ». M. Bergson est arrivé à cette conception de la réalité par l'intermédiaire de la notion qu'il s'est faite du temps. Disons donc un mot de cette notion du temps.

M. Bergson distingue deux sortes de temps ; d'abord, un temps, quantité homogène, qui n'est qu'un calque de l'espace. En effet, pour que les moments de la durée se distinguent et se mettent les uns en dehors des autres, il faut que chacun d'eux soit attaché à un point de l'étendue, que, par exemple, le moment où un mobile qui se déplace est présent en un lieu soit associé à l'image de ce lieu. Par là le temps contracte, au contact de l'espace, l'apparence d'une quantité. Seulement, c'est là un temps bâtard qui recèle tout un monde de difficultés. Comme ce n'est plus un acte, mais une chose, toutes ses parties réalisées avec lui se séparent et il tombe en poussière. Le passé n'est plus, l'avenir n'est pas, et le présent même est un rien insaisissable. Il est un second temps, qui n'a rien de quantitatif, qui n'est en lui-même que qualité; c'est la vraie et pure durée prise au fond de la conscience et donnée par elle immédiatement. Dans cette durée véritable, il n'y a pas de parties, ou rien n'y ressemble à des parties ; tous les moments diffèrent entre eux par la qualité et, d'autre part, tous se pénètrent, se tiennent, s'organisent. Il n'y a point là de temps long ou court ; il y a des actes de développement, des progrès de la conscience, dont chacun est marqué d'un caractère intérieur à lui propre. D'après M. Bergson, la principale erreur de la philosophie a été d'avoir méconnu cette durée pure, et d'avoir regardé comme temps véritable le temps, calque de l'espace[1].

Comment M. Bergson a-t-il obtenu cette notion de la durée pure? Exposer cette question, c'est exposer tout son système. Voici son point de départ : « L'existence, dit-il, dont nous som-

1. *L'Evolution créatrice*, page 270. — *Ibid.*, p. 295 : « Matière ou esprit, la réalité nous est apparue comme un perpétuel devenir. Elle se fait ou elle se défait, mais elle n'est jamais quelque chose de fait. »

1. Voir Hamelin, *Essai sur les éléments principaux de la représentation*, p. 57.

mes le plus assurés et que nous connaissons le mieux est incontestablement la nôtre; car de tous les autres objets nous avons des notions qu'on pourra juger extérieures et superficielles, tandis que nous nous percevons nous-mêmes intérieurement[1] ». Or, que constatons-nous? Je constate que je passe d'état en état. Je change sans cesse. Bien plus, l'état lui-même est déjà du changement. Si un état d'âme cessait de varier, sa durée cesserait de couler. Donc, des états définis ne sont pas des éléments distincts; ils se continuent les uns les autres en un écoulement sans fin. Donc, le *moi substance*, substrat des phénomènes psychologiques, n'est pas une réalité; car un moi qui ne change pas ne dure pas. Le temps réel est l'étoffe même de la vie psychologique. Et qu'est-ce que la durée? « La durée est le progrès continu du passé qui ronge l'avenir et qui gonfle en avançant[2]. » La mémoire est là qui pousse quelque chose du passé dans le présent.

De la survivance du passé résulte l'impossibilité, pour une conscience, de traverser deux fois le même état. L'état que j'ai en ce moment n'en diffère pas moins de celui que je viens d'avoir, ne serait ce que parce qu'il a vieilli d'un instant. C'est pourquoi notre durée est irréversible; nous ne saurions en revivre une parcelle[3]. Bien plus, elle est imprévisible, même pour une intelligence surhumaine. Car prévoir consiste à projeter dans l'avenir ee qu'on a perçu dans ce passé, ou à se représenter pour plus tard un nouvel assemblage, dans un autre ordre, des éléments déjà perçus. Mais ce qui n'a jamais été perçu comme distinct, et qui est en même temps simple, est nécessairement imprévisible[4]. Ainsi chacun des moments de notre vie est une espèce de création.

Pour un être conscient, exister consiste donc à changer, changer à se mûrir, se mûrir à se créer indéfiniment soi-même[5]. Voilà ce que c'est que la réalité consciente, expliquée par la nature du temps vrai, réel, concret, pris au fond de la conscience.

Continuons à observer. La succession est un fait incontestable

1. *L'Evolution créatrice*, p. 1. — Rien, à première vue, ne paraît plus évident que cette formule et rien, à notre sens, n'est en réalité plus contestable.
2. *Ibid.*, p. 5. — 3. *Ibid.*, p. 6. — 4. *Ibid.*, p. 7. — 5. *Ibid.*, p. 8.

au moins dans le monde des vivants. Continuité de changement, conservation du passé dans le présent, durée vraie, l'être vivant semble partager ces attributs avec la conscience [1]. Mais on peut aller plus loin et dire que la vie est invention comme l'activité consciente, création incessante comme elle.

Le transformisme peut être accepté comme traduction suffisamment exacte et précise des faits connus. Tous les jours, sous nos yeux, les formes les plus hautes de la vie sortent d'une forme élémentaire. L'expérience établit donc que le plus complexe a pu sortir du plus simple par voie d'évolution [2]. Plus on fixe son attention sur cette continuité de la vie, plus on voit l'évolution organique se rapprocher de celle d'une conscience où le passé presse contre le présent et en fait jaillir une forme nouvelle, incommensurable avec ses antécédents. Si elle est incommensurable, elle est imprévisible ; car comment supposer connue par avance une situation qui est unique en son genre, qui ne s'est pas encore produite et ne se reproduira jamais ? Dans chaque être vivant, et dans l'ensemble des vivants, le changement se produit donc, à tout moment, continu et insensible. En ce sens, on pourrait dire de la vie comme de la conscience, qu'à chaque instant elle crée quelque chose [3].

S'il en est ainsi, il ne faudra plus parler de la *vie en général* comme d'une abstraction. A un certain moment, en certains points de l'espace, un courant bien visible a pris naissance ; ce courant de vie, traversant les corps qu'il a organisés tour à tour, passant de génération en génération, s'est divisé entre les espèces et éparpillé entre les individus sans rien perdre de sa force, s'intensifiant plutôt à mesure qu'il avançait [4]. Le mouvement évolutif de la vie est comparable au mouvement d'un obus qui a tout de suite éclaté en fragments, lesquels étant eux-mêmes des espèces d'obus, ont éclaté à leur tour en fragments destinés à éclater encore, et ainsi de suite pendant longtemps [5]. L'unité de la vie est donc au principe de son mouvement, non au terme. Au fur

1. *L'Évolution créatrice* p. 24. — 2. *Ibid.*, p. 25. — 3. *Ibid.*, p. 31. — 4. *Ibid.*, p. 28. — 5. *Ibid.*, p. 107.

et à mesure de son progrès, la vie s'éparpille en manifestations qui devront sans doute à la communauté de leur origine d'être complémentaires les unes des autres sous certains aspects, mais qui n'en seront pas moins antagonistes et incompatibles entre elles (torpeur des plantes, instinct de l'animal, intelligence de l'homme) [1].

L'explication de la vie ne se trouve ni dans le mécanisme, ni dans le finalisme classique. Le mécanisme prétend ramener la biologie à la biomécanique. Il imagine la connaissance de la nature arrivée à un point où le processus universel du monde serait représenté par une formule mathématique unique, d'où se tirerait, pour chaque moment, la position, la direction et la vitesse de chaque atome du monde. La réfutation de ce système se tire de la critique de l'idée de durée. Le mécanisme parle du temps, mais ne pense guère à la chose. Le temps, pour lui, est dépourvu d'efficace, et, du moment qu'il ne fait rien, il n'est rien [2]. Nous percevons la durée comme un courant qu'on ne saurait remonter. Par là le mécanisme est condamné.

Le finalisme classique croit que les êtres réalisent un programme tracé à l'avance. Or, la vérité est que la vie ne travaille pas sur un plan tracé à l'avance, parce que la préexistence d'un plan à sa réalisation est inconciliable avec la durée réelle qui est « celle qui mord sur les choses et qui y laisse l'empreinte de sa dent [3] ». Cependant, le finalisme est exact en ce sens qu'il tend à se représenter le monde organisé comme un ensemble harmonieux. Il faut le dépasser, en s'affranchissant de l'anthropocentrisme latent qu'il recèle. La théorie des causes finales ne va pas assez loin quand elle se borne à mettre de l'intelligence dans la nature; elle va trop loin quand elle suppose une préexistence de l'avenir dans le présent sous forme d'idée. « Il faut substituer à l'intelligence proprement dite la réalité plus compréhensive dont l'intelligence proprement dite n'est que le rétrécissement [4]. »

Que l'intelligence ne soit pas toute la réalité, cela est évident.

1. *L'Évolution créatrice*, p. 113. — 2. *Ibid.*, p. 42. — 3. *Ibid.*, p. 49. — 4. *Ibid.*, p. 57.

Puisque le mouvement évolutif vital comprend et la ligne d'évolution qui aboutit à l'homme et d'autres voies divergentes où se sont développées d'autres formes de la conscience (âme de la plante, âme de l'animal), l'intelligence n'est qu'une partie du tout laissée en cours de route par le mouvement évolutif. Or, ce n'est pas avec la partie qu'on peut espérer de saisir le tout.

Mais, dira-t-on, nous ne pouvons pas dépasser notre intelligence, puisque c'est avec notre intelligence, à travers notre intelligence que nous regardons encore les autres formes de la conscience. « Et l'on aurait raison de le dire, si nous étions de pures intelligences, s'il n'était pas resté, autour de notre pensée conceptuelle et logique, une nébulosité, faite de la substance même aux dépens de laquelle s'est formé le noyau lumineux que nous appelons intelligence. Là résident certaines puissances complémentaires de l'entendement[1]. » Autour de la pensée conceptuelle subsiste une frange indistincte qui en rappelle l'origine[2]. Mais comment saisir à la fois et cette frange indistincte et le noyau lumineux qu'elle enveloppe? Par l'intuition, « cette faculté de voir qui est immanente à la faculté d'agir et qui jaillit, en quelque sorte, de la torsion du vouloir sur lui-même[3] ». Mais, pour cela, il faut « se replonger dans la pure durée, où le passé, toujours en marche, se grossit sans cesse d'un présent absolument nouveau. En même temps, nous sentons se tendre, jusqu'à sa limite extrême, le ressort de notre volonté..... Plus notre sentiment de la durée, je veux dire la coïncidence de notre moi avec lui-même est profond, plus la vie où il nous replace absorbe l'intellectualité en la dépassant[4] ». « Pour que (donc) notre conscience coïncidât avec quelque chose de son principe (la conscience totale), il faudrait qu'elle détachât du *tout fait* et s'attachât *au se faisant*. Il faudrait que, se retournant et se tordant sur elle-même, la faculté de voir ne fît plus qu'un avec l'acte de vouloir. Effort douloureux que nous pouvons nous don-

1. *L'Évolution créatrice*, Introduction, v. — 2. *Ibid.*, p. 210. — 3. *Ibid.*, p. 218. — 4. *Ibid.*, p. 258.

ner brusquement en violentant la nature, mais non pas soutenir au delà de quelques instants[1] ».

Pour mieux faire comprendre la pensée de M. Bergson, nous empruntons le commentaire d'un de ses disciples. La réalité c'est l'action. Qu'est-ce l'action? « L'action n'est étrangère ni au sentiment, ni à l'intelligence, ni à la volonté. Mais elle n'est pas non plus une combinaison de ces trois facteurs supposés préexistants, ni surtout l'un d'eux seulement. Il faut y voir un indéfinissable complexe d'où sortent par élaboration discursive sentiment, intelligence et volonté d'abord confondus et indistincts en lui[2] ». C'est par l'intuition, telle que nous l'avons définie, que l'on saisit ce complexe indéfinissable, et c'est par elle seule, par conséquent, que l'on atteint la réalité vraie.

Mais alors quel sera le rôle de l'intelligence dans la connaissance? Pour le montrer, voyons comment nous connaissons la matière. Nous la connaissons par un mouvement inverse du mouvement qui nous fait pénétrer dans la durée pure, ou plutôt par une interruption, une détente, un arrêt de ce mouvement. Nous avons vu que « plus nous prenons conscience de notre progrès dans la durée, plus nous sentons les diverses parties de notre être entrer les unes dans les autres et notre personnalité tout entière se concentrer en un point[3] ». Mais relâchons-nous. « Du même coup, notre moi s'éparpille; notre passé, qui jusque-là se ramassait sur lui-même dans l'impulsion indivisible qu'il nous communiquait, se décompose en mille et mille souvenirs qui s'extériorisent les uns par rapport aux autres. Ils renoncent à s'entrepénétrer à mesure qu'ils se figent davantage. Notre personnalité redescend ainsi dans la direction de l'espace » et de la matérialité. La spiritualité et la matérialité absolues sont comme les termes de deux mouvements de direction opposée. Ces deux mouvements, ou, plus exactement, l'un de ces mouvements et son interversion ou interruption sont en nous-mêmes, comme ils sont dans les choses, à des degrés divers.

1. *L'Évolution créatrice*, p. 258.
2. Ed. Le Roy, *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1901, p. 427.
3. *L'Evolution créatrice*, p. 219.

Intellectualité et matérialité sont donc de même nature et se produisent de la même manière. La matérialité étant produite par un mouvement inverse de celui qui nous fait saisir la véritable réalité n'a rien de positif. La science qui porte sur cette matérialité a donc quelque chose d'artificiel, de conventionnel. Elle parle d'unités de mesure. « D'une manière générale, mesurer est une opération tout humaine, qui implique qu'on superpose réellement ou idéalement deux objets l'un à l'autre un certain nombre de fois. La nature n'a pas songé à cette superposition. Elle ne mesure pas, elle ne compte pas[1] ». Cependant, la science réussit approximativement. Cela se comprend, le mouvement de la matérialité n'étant autre chose que le mouvement qui, prolongé par nous jusqu'à son terme, c'est-à-dire jusqu'à l'espace homogène, aboutit à nous faire compter, mesurer, suivre dans leurs variations respectives des termes qui sont fonctions les uns des autres. « Mettez dans n'importe quelle posture une de ces poupées de liège dont les pieds sont en plomb, couchez-la sur le dos, renversez-la sur la tête, lancez-la en l'air, elle se remettra toujours debout, automatiquement. Ainsi pour la matière : nous pouvons la prendre par n'importe quel bout et la manipuler n'importe comment, elle retombera toujours dans quelqu'un de nos cadres mathématiques, parce qu'elle est lestée de géométrie[2] ». Mais cette vue n'est pas la vue vraie de la réalité.

« En réalité, la vie est un mouvement, la matérialité est le mouvement inverse, et chacun de ces deux mouvements est simple, la matière qui forme un monde étant un flux indivisé, indivisée aussi étant la vie qui la traverse en y découpant des êtres vivants[3] ». De sorte que si nous considérons la réalité avec l'esprit, c'est-à-dire avec cette faculté de voir qui est immanente à la faculté d'agir, « tout se remettra en mouvement et tout se résoudra en mouvement... Nous devinerons un processus simple, une action qui se fait à travers une action du même genre qui se défait[4] ».

1. *L'Évolution créatrice*, p. 238. — 2. *Ibid.*, p. 289. — 3. *Ibid.*, p. 271. — 4. *Ibid.*, p. 271.

Revenons maintenant à l'intelligence. L'intelligence est faite pour penser la matière. Tant qu'on la laisse parmi les objets solides, elle se sent chez elle; ses concepts ont été formés à l'image des solides; ses catégories d'unité, de multiplicité, de causalité s'y appliquent exactement. De là on comprend que son rôle est de présider à nos actions. En effet, notre activité vise toujours un résultat où momentanément elle s'insère, et notre perception ne retient guère du monde matériel à tout instant qu'un *état* où provisoirement elle se pose. Les qualités de la matière sont des vues stables que nous prenons sur son instabilité. Nous faisons de même pour les formes vivantes qui changent continuellement, et desquelles nous ne retenons que des images moyennes. Et c'est ensuite avec ces images que nous reconstituons dans notre perception et dans notre pensée le devenir du monde. L'artifice de notre connaissance usuelle ressemble à celui du cinématographe. Au lieu de nous attacher au devenir intérieur des choses, nous nous plaçons en dehors d'elles pour recomposer leur devenir artificiellement. Cette « méthode cinématographique » est essentiellement pratique. Mais appliquez-la telle qu'elle à la spéculation et vous verrez surgir des problèmes insolubles : tels les problèmes sur le mouvement et les arguments de Zénon.

Une première illusion fondamentale de l'intelligence est donc de croire qu'on peut penser le mouvant par l'intermédiaire de l'immobile, l'instable par le stable. Une seconde illusion, proche parente de la première, et qui a la même origine, consiste à croire qu'on peut penser le plein par l'intermédiaire du vide. Toute action, en effet, vise à obtenir un objet dont on se sent privé ou à créer quelque chose qui n'existe pas encore. En ce sens très particulier, elle comble un vide et va du vide au plein, d'une absence à une présence, de l'irréel au réel. Cela se comprend au point de vue pratique; mais, au point de vue spéculatif, cela n'a pas de sens. Pour nous en convaincre, étudions les deux notions d'ordre et de désordre, d'être et de néant. Le désordre serait le vide que comble l'ordre; le néant serait le vide que comble l'être.

Nous nous posons naturellement cette double question : pourquoi y a-t-il de l'ordre et non pas du désordre dans les choses? Pourquoi y a-t-il de l'être plutôt que rien? Au point de vue spéculatif, ces deux questions sont deux pseudo-problèmes. En effet, elles n'ont de sens que si l'on suppose que le désordre, entendu comme une absence d'ordre, que le néant, entendu comme une absence d'être, sont possibles, ou imaginables, ou concevables. Or, ils ne sont ni imaginables, ni concevables; ils ne sont que des mots, des *flatus vocis*.

D'abord, il n'y a de réel que l'ordre. L'ordre peut prendre deux formes En effet, l'esprit, avons-nous dit, peut marcher en deux sens opposés. Tantôt il suit sa direction naturelle; c'est alors le progrès, sous forme de tension, la création continue, l'activité libre. Tantôt il l'inverti, et cette inversion, poussée jusqu'au bout, mènerait à l'extension, à la détermination réciproque nécessaire des éléments extériorisés les uns par rapport aux autres, enfin au mécanisme géométrique. Le premier mouvement constitue l'ordre du *vital;* le second, l'ordre de l'*inerte*, l'ordre géométrique. Comme donc l'ordre peut prendre deux formes, et que la présence de l'une consiste dans l'absence de l'autre, nous parlons de désordre toutes les fois que nous sommes devant celui des deux ordres que nous ne cherchions pas; par exemple, quand j'entre dans une chambre et que je la juge « en désordre », je veux dire que, attendant l'ordre que met consciemment dans sa vie une personne bien rangée, je trouve l'ordre qui résulte de l'action de causes efficientes, quelles qu'elles soient, qui ont mis chaque meuble, chaque vêtement à la place où ils sont. J'appelle alors désordre l'absence de premier ordre[1]. L'idée de désordre est donc toute pratique. Elle correspond à une certaine déception d'une certaine attente, et ne désigne pas l'absence de tout ordre, mais seulement la présence d'un ordre qui n'offre pas d'intérêt actuel. Que si l'on essaie de nier l'ordre complètement, absolument, on s'aperçoit qu'on saute indéfiniment d'une espèce d'ordre à une autre, et que la prétendue suppression de l'une et de

1. *L'Évolution créatrice*, p. 253.

l'autre implique la présence des deux. Enfin, si l'on passe outre, si, de parti pris, on ferme les yeux sur ce mouvement de l'esprit, on n'a plus affaire à une idée, et du désordre il ne reste qu'un mot[1]. La même démonstration pourrait être faite de la notion d'être et de néant[2].

Il résulte de cette analyse que l'intelligence refusant de s'installer d'emblée dans la durée pure ne saisit pas en elle-même la vie, la vraie réalité, et ne la connaît que du dehors. Et M. Bergson tire cette conclusion importante « *qu'une réalité qui se suffit à elle-même n'est pas une réalité étrangère à la durée*[3] ».

Si nous présentions en raccourci la conception que M. Bergson se fait de l'ensemble des choses, nous pourrions dire d'après lui : « Les mondes jaillissent d'un centre comme les fusées d'un immense bouquet; mais ce centre ne doit pas être pris pour une *chose*, mais pour une continuité de jaillissement. Dieu, ainsi défini, n'a rien de tout fait; il est vie incessante, action, liberté[4]. »

L'élan originel de la vie peut être appelé conscience ou mieux supraconscience. Conscience ou supraconscience est la fusée dont les débris retombent en matière; conscience encore est ce qui subsiste de la fusée même, traversant les débris et les illuminant en organismes; mais cette conscience, qui est une exigence de création, ne se manifeste que là où la création est possible. Elle s'endort quand la vie est condamnée à l'automatisme[5]. Nous avons alors la plante et comme la première fusée de l'élan vital. Mais la conscience se réveille dès que renaît la possibilité d'un choix. Et comme cette possibilité a pour condition un organisme, la conscience sera d'autant plus étendue et plus claire que l'organisme sera plus parfait. Nous avons ici l'animal et la seconde série divergente de la vie. Mais comme la liberté de choix de la vie est entravée par la matière, l'animal ne s'élève qu'à l'instinct, c'est-à-dire à cette conscience très claire en elle-même, mais qui est absorbée par le travail de conservation de l'individu et de l'espèce. Enfin, l'élan vital réussit à triompher de la matière sur

1. *L'Évolution créatrice*, p. 256. — 2. *Ibid.*, p. 298. — 3. *Ibid.*, p. 323. — 4. *Ibid.*, p. 270. — 5. *Ibid.*, p. 283.

la ligne de l'humanité, et cela grâce à la perfection du cerveau de l'homme. Il y a correspondance entre l'activité consciente et l'activité cérébrale, non pas que la conscience jaillisse du cerveau, mais en ce sens que cerveau et conscience « mesurent également, l'un par la complexité de sa structure et l'autre par l'intensité de son réveil, la quantité de *choix* dont l'être vivant dispose[1] ». Le cerveau humain est fait, comme tout cerveau, pour monter des mécanismes moteurs et pour nous laisser choisir parmi eux, à un instant quelconque, celui que nous mettrons en mouvement par un jeu de déclic. Or, grâce à la supériorité de son cerveau, l'homme peut construire un nombre illimité de mécanismes moteurs, opposer sans cesse de nouvelles habitudes aux anciennes, et, en divisant l'automatisme contre lui-même, le dominer.

Cependant la conscience, chez l'homme, est surtout intelligence. Elle est aussi intuition; mais l'intuition est vague et surtout discontinue. « C'est une lampe presque éteinte qui ne se ranime que de loin en loin, pour quelques instants à peine. Mais elle se ranime, en somme, là où un intérêt vital est en jeu[2]. » La philosophie doit s'emparer de ces intuitions évanouissantes, pour les soutenir, les dilater et les raccorder ainsi entre elles, puisque l'intuition est l'esprit même, la vie même.

Si la réalité est telle que nous venons de la décrire, nous pouvons dire que « l'Absolu se révèle très près de nous et, dans une certaine mesure, en nous. Il vit avec nous. Comme nous, mais par certains côtés, infiniment plus concentré et plus ramassé en lui-même, il dure[3] ».

(*A suivre.*) Jacques Baylac.

1. *L'Évolution créatrice*, p. 285.
2. *Ibid.*, p. 290.
3. *Ibid.*, p. 323.

LE DOSSIER PATRISTIQUE DE TIMOTHÉE AELURE

Le nom de Timothée Aelure rappelle, avec le meurtre de Proterios d'Alexandrie, l'un des plus tristes épisodes de la controverse monophysite. Ce ne fut pas seulement un chef de parti ; habile théologien, il embarrassa plus d'une fois les apologistes du pape saint Léon et du concile de Chalcédoine. Gennade, témoin peu suspect, l'affirmait et, par une bonne fortune inespérée, nous pouvons maintenant contrôler son témoignage sur pièces authentiques. Tandis que le tout récent historien de la théologie monophysite, M. l'abbé Lebon, prépare pour le *Corpus Scriptorum Orientalium* une édition des œuvres de Timothée Aelure conservées en syriaque, les deux savants qui nous ont rendu naguère le traité de saint Irénée sur la foi viennent de publier une version arménienne de l'ouvrage capital de Timothée[1]. Il comprend trois parties : un florilège patristique accompagné de longues considérations du patriarche monophysite et deux réfutations dressées sur le même plan, l'une du tome de saint Léon, l'autre du concile de Chalcédoine. L'auteur ne s'est pas mis en frais de composition. Invariablement à une citation du Pape ou du concile succèdent des extraits de Paul de Samosate, Nestorius, Théodoret, rarement de Diodore, qui ont pour but de montrer l'étroite parenté de doctrine entre tous ces dyophysites. A ces citations, Timothée oppose quelques réflexions personnelles à tendance polémique, corroborées elles aussi par des extraits de la littérature patristique.

On juge par ce sec résumé de l'importance prise par l'argument de tradition dans l'ensemble du traité. Les extraits des Pères n'occupent

1. *Timotheus Aelurus des Patriarchen von Alexandrien Widerlegung der auf der Synode zu Chalcedon festgesetzten Lehre.* Armenischer Text... herausgegeben von Karapet Ter-Mekerttschian und Erwand Ter-Minassiantz, 8°, Leipzig, Hinrichs, 1908, xxxv-396.

pas moins des trois cinquièmes du volume, près de deux cents pages, si l'on compte les fragments insérés dans l'appendice. Les éditeurs ont eu raison de ne point traduire ces extraits et se sont contentés de livrer leur texte dans la version qui devient un des monuments de leur littérature nationale. Ils y ont mis même une certaine coquetterie. A côté d'une très longue préface et d'une table des matières très détaillée en arménien, seules cinq pages en allemand livrent au lecteur profane quelques détails sur l'auteur et son œuvre.

Cela donnerait le droit d'être sévère sur une lacune essentielle de leur travail, s'ils n'avaient eux-mêmes, par un humble aveu d'indigence, désarmé la critique. Tout en indiquant avec soin, dans la table des matières et les index, le nom des écrivains cités et le nombre des fragments empruntés à chaque ouvrage, ils se sont dispensés dans le corps du livre de les identifier. Leur bibliothèque d'Etchmiadsin était trop pauvre, déclarent-ils, pour leur permettre d'exécuter avec succès ce travail compliqué. Il se sont en conséquence bornés, et cela déjà leur mérite une très grande reconnaissance, à donner au public une édition soignée du texte, si important pour la connaissance des controverses théologiques au cinquième siècle.

J'essaierai de compléter leur œuvre et de dresser, dans la mesure où mes recherches ont abouti, la liste de ces références omises par les éditeurs. Pour plus de facilité, l'ordre alphabétique des noms d'auteurs a été adopté. Il sera par là même aisé d'apprécier d'un coup d'œil la richesse des matériaux patristiques utilisés par Timothée. Des investigations ultérieures permettront sans doute de combler quelques lacunes. Il ne sera tenu compte dans cette liste ni des fragments du tome de saint Léon et de la définition de Chalcédoine, faciles à identifier et dont l'énumération serait plutôt à sa place dans une étude sur l'œuvre même de Timothée, ni des écrivains que Timothée qualifie d'hérétiques : Paul de Samosate, Nestorius, Théodoret, Diodore. Ces citations, assez nombreuses, pourront offrir matière à un autre travail. Les fragments inédits seront seulement indiqués ; ils méritent une étude à part[1].

1. B. Alexandri ep. Alexandriae **1** : *Quid enim opus... servavit moriendo*. 8, 15-22, anépigraphe, grec inédit, syriaque : *PG*, 18, 604 C-

1. Les chiffres qui suivent l'*incipit* et le *desinit* renvoient le premier aux pages, le second aux lignes du texte arménien. Les sigles employés sont : Pitra *AS* = *Analecta sacra*, t. IV (*Patres Antenicaeni orientales*), dû à l'abbé P. Martin; *PG* et *PL* = Migne, *Patrologiae cursus completus se-*

605 A : *Sermo de anima et corpore* (Mai); dans Pitra, *AS*, IV, 198 et 432 ex tractatu *de Incarnatione* d'après *add.* 12156 (British Museum).

2. B. Ambrosii ep. Mediolanensis **1** : Ὁ αὐτὸς γὰρ λαλεῖ... οὐσίᾳ διαλέγετο, 18, 31-19, 3, anépigraphe, emprunté au florilège d'Ephèse, *de fide* II, 77, *PL*, 16, 576 B, C; Mansi, IV, 1192 A. La traduction de l'*Eranistes* de Théodoret est différente, *PG*, 83, 185 A.

3. B. Amphilochii ep. Iconii **1** : ἡ ἀλήθεια ἐγνώσθη... ἤτοι ἀνδρός. 32, 30-33, 2 : ἐκ τοῦ περὶ τῆς κατὰ σάρκα γεννήσεως; emprunté au florilège de saint Cyrille *ad Reginas I* (Mansi, IV, 693 A); cf. *PG*, 39, 100 B, C.

4. B. Athanasii ep. Alexandrini **I, 1** : τοῦτο γὰρ εἰδὼς... ὄντες αὐτοῦ, 14, 2-17, *contra Arianos*, orat. 2ª, n. 74, *PG*, 26, 304 A, C; 188, 21-23 reproduit 14, 6-9[1]; **2** οὕτω γὰρ καὶ... τὸ ἀπαύγασμα, 14, 19-15, 2 ex orat 4ª (de même pour 4, 5 et 6), en fait orat. 3, n. 9, *ibid.*, 337 C-340 B[2]; **3** et post alia μόνος δὲ ἔχει... καὶ Υἱὸν πίστις, 15, 4-20, *ibid.*, n. 16, 356 B-357 A[3]; **4** ὁ τοίνυν ἐντυγχάνων... ἀναγκαῖον εἰδέναι, 87, 19-23, *ibid.*, n. 30, 388 A; **5** εἰ μὲν οὖν ἑτέρου... σωτῆρα ἐπικαλούμεθα, 157, 16-29, *ibid.*, n. 32, 392 B, C[4]; 83, 7-10, début de ce même fragment jusqu'à χάριτος, mais fortement abrégé et remanié (392 B); **6** ὅθεν καὶ γεννώμενος... μεταθῇ γέννησιν, 76, 27-29, *ibid.*, n. 33, 393 B. **II, 7** οὐ κτίσμα προσκυνοῦμεν... ἐπιγινώσκομεν θεόν, 112, 4-13, *ep. ad Adelphium*, n. 3, *PG*, 26, 1073 D-76 A[5]; **8** οὐδὲ ἐπειδὴ... ἐκείνων φωναί, 125, 23-126, 15, *ibid.*,

ries graeca, series latina. Pour plus de commodité, je renvoie au tome IV de Mansi pour les fragments empruntés à saint Cyrille, *Ad Reginas I*, et au florilège du Concile d'Ephèse. Je signale seulement ici, parmi les livres cités : Flemming und Lietzmann, *Apollinaristische Schriften Syrisch mit den griechischen Texten*, 4°, Berlin, 1904 (extrait des *Abhandlungen* de Göttingen, *Neue Folge*, VII, 4); Lietzmann renvoie toujours à l'autre ouvrage de M. Lietzmann, *Apollinaris von Laodicea und Seine Schule*, 8°, I, Tubingen, 1904.

1. L. 2, l'arm. lit *novit* au lieu de γράφει la vraie leçon; l. 7, arm. omet plusieurs mots et lit οὐκ ἔχει τοιούτους · μονογενὴς γάρ ἐστιν, 304 B; l. 8, arm. après τοὺς ὁμοίους lit ἡμᾶς omis par le grec; l. 14, il ajoute après συνημμένα *et ex ipso pendentia;* l. 17, il s'arrête à τυγχάνομεν et laisse ὄντες αὐτοῦ.

2. Arm. Υἱὸς, gr. Κύριος au début.

3. Arm., 15, 12 omet τὸν λόγον, 356 C.

4. Le mot arménien illisible répond à οὐδὲν ἧττον, 392 C, l. 4. La fin du fragment est un peu modifiée; l'arm. lit καὶ ἀληθινὸν Υἱόν au lieu de ἐπικαλούμεθα, sans doute par dittographie.

5. Au début, après προσκυνοῦμεν + *Dei Verbum adorantes*, arm.; aux mots illisibles de l'arm. répondent respectivement ἰδίωκῶν, τῆς κτίσεως σαρκωθέντα; il lit *gloriae* au lieu de κτίσεως.

n. 4-5, 1077 A, C[1]; **9** ἡμῶν δὲ ἡ πίστις... καλῶν ἔργων, 118, 9-22, *ibid.*, n. 6, 1080 A, C[2]. **III, 10** διὸ οὐθ' ἕτερος... τοῦτον ἀνεγείρων, 111, 34-112, 2 : *ex ep. ad Antiochenos* (tomus), n. 7, *PG*, 26, 804 C, 805 A[3]. **IV, 11** τίς δὲ ἀκούων... εἶναι τὴν σάρκα, 15, 22-30 : *ex ep. ad Epictetum*, n. 2, *PG*, 26, 1053 A; **12** πῶς δὲ καὶ... ὄντα τοῦ Πατρός, 76, 31-77, 9, *ibid.*, n. 2, 1053 B, C; **13** καὶ ὁ Γαβριὴλ... φύσει τεχθέν, 15, 32-16, 6, *ibid.*, n. 5, 1057 C, D; **14** ἀνθρώπινον ἄρα... Ἀδάμ ἐσμεν, 189, 14-16, *ibid.*, n. 7, 1061 B[4]; **15** ἐρυθριάσουσι δὲ μεγάλως... θεὸν ἐπινοοῦντες, 188, 25-189, 12, *ibid*, n. 8-9, 1064 B-65 A. **V, 16** διὰ τοῦτο γὰρ... ἐξαλείφοντες βιαζόμενοι, 253, 11-24 : *ex ep. ad (episcopos) in Africa*, n. 2, *PG*, 20, 1032 B, C; **17** εἴπερ οὖν τινες... σύνοδον παρ' ἐκείνην, 253, 26-30, *ibid.*, n. 4, 1033 C-36 A; **18** τούτων δὲ οὕτω. . χριστιανοὶ νομισθῶσιν, 253, 32-254, 5, *ibid.*, n. 9, 1044 C, D; **19** παρακαλοῦμεν μὴ... τούτῳ γνωρίσωσι, 254, 7-24, *ibid.*, n. 10-11, 1048 A, B. **VI, 20** *videbitis vitam vestram...* 140, 13-17 : *ex 2° heortastica*, Diocletiani 46, inédit[5]; **21** cumque ipse vita esset... veniat ad me et bibat. 140, 19-23 : *ex 3ª heort.*, Diocletiani 47, en fait Syr. 14ª, n. 4, *PG*, 26, 1421 A, B; **22** nedum populus Dei... conspiraverunt. 140, 25-141, 3 : *ex 5ª heort.*, [Dioclet.] 49, en fait Syr. 10ª, n. 5, *ibid.*, 1399 D; **23** nam quia descendit... inficiantur. 118, 24-33 : *ex heort.*, anno Dioclet. 54, Syr. 10ª, n. 9, *ibid.*, 1042 A. L'arménien rattache ainsi à deux lettres différentes les frag. 22-23 que le syriaque a dans la même lettre; **24** quare gloriatae... Verbum Patris. 141, 5-8 : *ex heort. 11ª*, Dioclet. 55, Syr. 11ª, n. 5, *ibid.*, 1406 C; **25** huius rei causa Servator... ex Patre est. 134, 12-16, *ex heort. 11ª*, Diocl. 55, Syr. 11ª, n. 15, *ibid.*, 1411 C[6]; **26** *ex heort. 13ª*, 134, 5-9, inédit; **27-28** *ex heort.*, deux fragments séparés par *et post alia*, 12, 10-24; 12, 28-13, 3, inédits. **VII, 29** καὶ τὸ

1. Arm. omet πλανηθεῖσαν, 125, 30 = 1077 A; lit καὶ πάντας ἁμαρτίας λυτρώσασθαι, 126, 2 = 1077 B.

2. Dans la citation du Ps. 42, 3 arm. lit *lucem* et non *verbum;* dans celle de I[a] Petri il omet παθόντος.

3. Arm. Υἱὸς + τοῦ θεοῦ.

4. Le texte arménien a ici particulièrement souffert à cause de l'état du manuscrit; il omet κατὰ τὰς θείας γραφάς.

5. Les nombreuses citations des lettres pascales par Timothée soulèvent une question critique curieuse; le numéro d'ordre et celui de l'année de Dioclétien sont toujours d'accord entre eux, mais plusieurs fois ils ne coïncident pas avec la numérotation de la version syriaque éditée par Curcton. Ces fragments demandent une étude à part et une comparaison détaillée avec le texte syriaque dont je m'abstiens ici.

6. Arm. a *Servator* pour syr. *Dominus*.

θαυμαστὸν... τὸ πατρὶ συνῆν. 157, 31-30 de corporea manifestatione Christi (*de Incarn. Verbi*). 17, *PG*, 25, 125 C[1]. **VIII, 30-32** *de Spiritu Sancto*. 13, 5-13, 15-25, 27-32, trois fragments à identifier. Je ne les ai retrouvés ni dans les *lettres à Sérapion*, ni dans le *de Trinitate et Spiritu Sancto*, ni dans l'apocryphe *Contra Sabellianos*.

(Pseudo-Athanasius). **IX, 33** σαρκὸς γὰρ καὶ... εἰκόνες προσκαλούμενος, 11, 17-34, *contra Apollinarem*, I, 5, *PG*, 26, 1100 D-1101 B[2]; **34** et post alia καίτοι Ἀδὰμ... πᾶσι τὴν ἀνάστασιν, 12, 2-8, *ibid.*, I, 7, 1105 A[3]; **35** ἔστι δὲ καὶ.. ὥσπερ καὶ γεννήσεως, 10, 32-11, 15, *ibid.*, I, 18 en entier, 1125 A, C; **X, 36** Ἡσαΐας μὲν. . προφήτου τὸν λόγον, 16, 8-11 et 87, 25-28, *de Cruce*, 8, *PG*, 28, 197 C; **37** καὶ τὸ οὕτως... αἵματος τούτου, 16, 13-21, *ibid.*, n. 13, 209 A; **38** παραδίδοται τοίνυν... τοῦτο διώκων, 16, 23-26, *ibid.*, n. 13, 209 B; **39** καὶ τοῦτο γὰρ οὐκ... σκιῶν διαιρουμένων, 134, 18-26, *ibid.*, n. 21, 221 C; 141, 10-12, début de ce fragment jusqu'à διάβολον κατελάμβανε; **40** ἐσφάγη γὰρ οὐκ... τούτων οἱ νεκροί, 141, 14-30, *ibid.*, n. 25, 228 D-229 A; 16, 28-17, 8 le même jusqu'à γνωσθῆναι θεόν, quelques mots changés au début. **XI, 41** καὶ ἐχώρησαν... καὶ ἔσχατον, 157, 35-158, 13 et 188, 6-19, *de fide* (*Quod unus sit Christus*), n. 2, *PG*, 28, 124 C, D[4]; **42** et iterum ἐὰν δὲ ἀριθῶς... κατισχύσουσιν αὐτῆς, 158, 15-159, 28, *ibid.*, n. 2-3, 124 D-125 D. Entre ce fragment et le précédent, il y a seulement deux mots omis, καὶ μικρόν; quelques modifications de détail par rapport au texte grec. **XII, 43** ὁμολογοῦμεν τὸν Υἱὸν τοῦ θεοῦ, 268, 34-270, 30, *de Incarn. Verbi*. C'est le *De Inc. Dei Verbi* d'Apollinaire πρὸς Ἰουδιάνον; il est transcrit en entier. Texte grec, *PG*, 28, 25-30, et Lietzmann, *Apollinaris von Laodicea*, I, 250-53[5]; par parties elle est citée 133, 19-24 et 187, 24-29 = Ltz 250, 2-251, 3; 133, 26-134, 3 = Ltz 253, 3-14; 187, 32-33 met la première ligne de ce dernier fragment en relation avec

1. Le titre arménien se retrouve dans le titre grec complet : ... καὶ τῆς διὰ σώματος πρὸς ἡμᾶς ἐπιφανείας αὐτοῦ; le texte lui-même est remanié. Voici le fragment tel que l'a lu l'arménien : καὶ τὸ θαυμαστὸν τοῦτο ἦν ὥσπερ προεῖπον ὅτι ὡς ἄνθρωπος ἐπολιτεύετο καὶ αὐτὸς τὰ πάντα ἐζωογόνει καὶ ἐν τῷ πατρὶ ἦν. Ce texte est un abrégé.

2. Arm. omet ἢ ἄδου.

3. Arm. lit σῶμα après ἀναμάρτητον.

4. Arm. omet Ἰησοῦ Χριστοῦ, lit πνευμάτων au lieu de κτισμάτων, 126 D, 5.

5. La pièce est annoncée p. 268 par le long titre que Lietzmann en note emprunte à V(at., 1431), mais au lieu de τοῦ Λόγου (*Verbi*) l'arm. a lu ἐκ τοῦ λόγου (*ex sermone*).

188, 3-4 : τοῦτον ἀναθεματίζει ἡ καθολικὴ (ici seulement, et non pp. 134 et 270, est ajouté καὶ ἀποστολικὴ) Ἐκκλησία[1].

5. B. Atticus, ep. Cplitanus. **1** σημερὸν Χριστὸς... ἀξίας προϋπῆρχεν; **2** ὁ τῆς φιλανθρωμίας... ἐν φάτνῃ κατατίθεται, 30, 9-21; 73, 9-20. Ces deux fragments unis par la formule εἶτα τούτοις ἐπιφέρει πάλιν sont empruntés en bloc au florilège de saint Cyrille *ad Reginas I* (Mansi, IV, 692 D, E), reproduit par l'*Ephesinum* (Mansi, IV, 1193 E-96 A)[2].

6. B. Basilii, ep. Caesariensis. **I, 1** ὡς ἄνθρωπος ὑπὸ... καὶ Μανιχαίων μανίαι, 88, 3-12 et 192, 31-193, 3, *adversus calumniatores Trinitatis* (même titre qu'en grec), *PG*, 31, 1493 C-1496 A[3]. **II, 2** εἰ ἡ γνῶσις... ζωοποιεῖν δύναται, 159, 30-33, *ad Eunomium*, l. 4, *PG*, 29, 676 A; **3** (et post alia) τὸ φύσει μέσον... θεὸς καὶ κτίσις, 159, 35-160, 2, *ibid.*, 692 C; **4-6** ποιούμενον οὐκ... καὶ τὸ γεννᾶν, 21, 35-22, 2; 191, 32-34, *ibid.*, 673 B; (et post pauca) τῶν γεννητῶν ἡ αὐτὴ... ἀλλὰ πλασθέντος, 191, 36-192, 3, *ibid.*, 680 A; (et post alia) εἰ τὰ διάφορον τὴν... πτηνῶν καὶ τετραπόδων, 192, 5-10, *ibid.*, 681 A, B; les fragments 4-6 sont donnés sous le titre : *ex libro cuius initium Deus* (*est*) *Filius. Est* manque p. 31. **III, 7** ἀλλ' ὁμῶς ἐνταῦθα... πρὸς τὴν γεννήσασαν, 21, 15-23; 192, 12-20, *de Spiritu Sancto*, 12, *PG*, 32, 85 C; éd. Johnston, p. 30, 8-16; **8** οὐ γὰρ τοσοῦτον... ἀπάθειαν χαρίσηται, 21, 25-32; 143, 2-9; 192, 23-28, *ibid*, 18, 100 A; éd. Johnston, 41, 23-42, 2 (cité par l'*Ephesinum*. Mansi, IV, 1193 B, C). **IV, 9** Καὶ τί δεῖ τὰ... διὰ τοὺς πέσοντας, 22, 4-10, *in S. Iulittam*, *PG*, 31, 253 C. **V, 10** καταπεφρόνηται τὰ. . διασπῶντες τὸ ποίμνιον, 255, 2-8, *ep. ad Occidentales 90, 2*, *PG*, 32, 4-3 B; **11** (et post alia) λαλείσθω καὶ παρ' ἡμῖν... καὶ συλλατρεύεται, 255, 10-14, *ibid.*, 473 C, D; **12** πίστιν δὲ ἡμεῖς... ἔγκλημα ἀπενεγκώμεθα, 254, 26-35, *ep. ad Antiochenos 140, 2*, *PG*, 32, 588 B, C; **13** οὗτοι νῦν καὶ... κενοῖς τούτοις λόγοις, 255, 23-256, 8, *ep. ad monachos sibi subditos 226, 3*, *PG*, 32, 848 B, C; **14** καίτοιγε εἰδέναι... σύμφωνοί ὑμῖν εἰσι, 255, 16-21, *ep. ad Aegyptios 265, 3*, *PG*, 32, 989 A[4].

1. Cette citation est amenée par la phrase : εἶτα ἐπιφέρει δύο ταῦτα σχίσματα.

2. Arm. a la leçon de l'Ephesinum : διὰ σὲ σαρκοῦται. De la traduction matérielle des préfixes de προυπῆρχεν provient dans la phrase arménienne quelque obscurité, le texte de la page 73 diffère de la page 30 par quelques détails sans importance.

3. Où le grec hésite entre ἐκκλίσεις (éd. bénéd.) et κτήματα (autres éd.), l'arm. a page 88 **կոչմունք** et page 193 **կոչութիւնք**; il a donc lu ἐκκλήσεις ou plus simplement κλήσεις.

4. Arm. omet τῆς πίστεως et τε καὶ ἡμῖν.

7. S. Cypriani, ep. et martyris. **1** πολλαὶ καὶ μέγισται... ἀθανασίαν ἀποδῷ, 18, 18-29, ex tractatu *de eleemosyna* (*de op. et eleemos. I*, éd. Hartel, I, 373, 2-10) cité par l'*Ephesinum*. Mansi, IV, 1189 B, C. Cf. Harnack, *Altchristl. Litter.*, I, 716.

8. B. Cyrilli, ep. Alexandrini[1]. **I, 1** *in Ps. 88, 10* et eos qui dicunt duos Christos seu duos filios, 97, 27-99, 10 à identifier; **II, 2** ἀλλ' ἐπέλαμψεν... πάλιν ὡς θεός, 144, 4-7, *ex 1° sermone in Esaiam, PG,* 70, 40 B[2]; **III, 3** *ex 3° sermone in Ep. ad* Romanos, 161, 20-27, inédit; **IV, 4** ἀναγκαίως δὲ εἰς... ἐναργῶς ἀποφαίνων + cette incise que je trouve dans une variante donnée par Pusey : ὡς γὰρ ἀνθρώπινον τὸ παθεῖν οὕτω θεϊκὸν νικῆσαι θάνατον, 32, 2-11 et 199, 16-23, *ex 5° sermone in ep. ad Corinthios, PG,* 74, 896 A, et *Cyrilli in D. Joannis Evang.*, éd. Pusey, t. III, 298, l. 5 11; **V, 5** λέγει που πρὸς... ποιεῖ, οἶδε γάρ, 96, 35-97, 31, *ex Thesauro* (avec le titre partiel οἰκονομίας χάριν ἀγνοεῖν σχηματιζόμενος) *PG,* 75, 376 A, B; **6** et iterum τίνα με λέγουσιν... βεβαιώσῃ τὴν πίστιν, 97, 13-17, *ibid.*. 376 B, C[3]; **7** et post pauca εἰ ἀληθεύει... τετραχηλισμένα, 97, 19-22, *ibid.*, 380 A; **VI, 8** *quod Christus Dominus,* 31, 25-30 à identifier; **VII, 9** ἀρ' οὖν συγκέχυνται... ὁμοῦ καὶ ἄνθρωπος, 107, 32-108, 10, *quod unus sit Christus, PG,* 75, 1289 C, D[4]; **10** εἰ δὲ Υἱὸν... τὸν λαὸν τοῦτον, 119, 21-26, *ibid.*, 75, 1288 D-89 A[5]; **11** et iterum εἰ δὲ δὴ τὸν... ἑαυτὸν θεόν, 119, 28-36, *ibid.*, 1308 D-09 A; **12** οὐ λέγομεν, φασὶ... Πατρὸς λόγος, 126, 34-127, 4, *ibid.*, 1296 C-97 A[6]; **13** et iterum ὁ γάρ τοι φύσει... νοῆται πρόσωπον, 127, 6-10, *ibid.*, 1297 D; **14** et post alia μεμένηκε γὰρ ὅπερ... ἐπεκείνα μέτρων, 127, 12-15, *ibid.*, 1356 C;

1. Les fragments empruntés à saint Cyrille d'Alexandrie, rares dans le florilège initial (4), l'emportent de beaucoup en nombre dans le reste de l'ouvrage et à eux seuls entrent presque pour la moitié dans le chiffre total des citations. Plusieurs sont inédits. Je me contente d'indiquer, pour les fragments que je n'ai pu identifier, leur nombre et leur place dans l'ouvrage de Timothée. En général, dans l'énumération des œuvres, l'ordre suivi est celui de l'édition Migne.

2. Remanié; arm. omet καὶ ὁ ποτὲ, γεγόνασι λαός, ἀνοσίως; il lit αὐτὸν pour Χριστόν.

3. L'arm. prend au texte, en laissant l'introduction historique; a le mot εἶναι que le grec a laissé tomber; après le texte omet tout ce qui suit jusqu'à l'avant-dernière phrase du fragment : οἰκονομεῖ τι...

4. L'arm. 108-7 lit *իմանայցի* (νοῆται), nécessaire au sens, que n'a pas Migne.

5. L'arm. omet φιλαλλήλως ἐπιστυγνάζοντας (1289 A) et μου après λαόν.

6. L'arm. lit εἶναι φύσει τοῦ θεοῦ (1296 C); dans la réponse de Cyrille, après καταφωραθεῖεν ἄν, six lignes sont omises et l'arm. continue par εἰ μὴ κεχρημάτικεν...

15-18 quatre autres fragments du même à identifier : 73, 22-24; 88, 20-25; 99, 19-27; 136, 7-9; **VIII, 19** φαμὲν δὲ τὸν ἄνθρακα... τὴν ἐνέργειαν, 197, 30-198, 18, *scolia* 9, *PG*, 75, 1377 D-80 B; **20** ergo decentius... omne peccatum, 198, 21-37, *ibid.*, 12, 1383 A, B; **21** et post alia : quem igitur dicemus... supernam ascenderit, 199, 1-13, *ibid.*, 12-13, 1383 C-84 A; **22** διερευνώμενοι δὲ... ἔστι καὶ ἔσται, 78, 5-27, *ibid.*, 13, 1385 A, C; **23** homo igitur factus... fuere participes 64, 3-19, *ibid.*, 17, 1391 D-92 A; **24** si θεοφόρος erat homo... Deus omnipotens, 63, 16-21 et 92, 27-33, *ibid.*, 24, 1395 D-96 A; **25** carne autem mihi... beneficium lucraremur, 63, 26-31, *ibid.*, 25, 1398 A; **26** sin vero in parte... procreatus Emmanuel, 99, 12-17, *ibid.*, 35, 1412 A. **IX, 27** οὐ γὰρ ἐπείτοι... ἂν καὶ διπλοῦς, 68. 34-69, 2, *adversus Nestorium* [II, 6], *PG*, 76, 84 D. **28** ex 2° sermone *adversus Nest.*, 144, 9-27 à identifier; **29** καίτοι πῶς οὐκ... τὸ ἀνθρώπινον, 195, 23-27, *adv. Nest.* [III, 3], *PG*, 76, 141 C, D; **30** et post alia ὁ τοίνυν ἡμῖν... τυφλοῖς ἀνάβλεψιν, 195, 29-196, 2, *ibid.*, 145 B; **31** *adv. Nest.*, 197, 8-9 à identifier. **X, 32** πάσας τοίνυν τὰς... τοῦ θεοῦ λόγον, 68, 15-18, *explicatio 12 cap.* (4), *PG*, 76, 301 C; **33** et post pauca οἱ δὲ διιστῶντες... ἀναθεματισμοῦ. 68, 20-24, *ibid.*, 304 A; **34** ἀλλ' οὐχ ὥσπερ... γέγονε σάρξ, 92, 23-25, *ibid.* (5), 304 D. **XI, 35** οὐκοῦν τῆς εἰς ἄκρον... ἅπαν ἀποφοιτῶν, 88, 33-89, 4, ex 4 anath. explicatione (*apolog. contra Orient.*), *PG*, 76, 337 A, B; **36** ἀλλὰ τὰς τε ἀνθρωπίνας... ἀδιάσπαστον ἕνωσιν, 106, 11-107, 5, *ibid.*, 340 A-C; 106, 31-33 est déjà donné 92, 35-93, 2 (ἐνὶ τοιγαροῦν... τὰς γραφάς, 76, 340 B, C); **37** ex explicatione 4 anath., 180, 11-15 à identifier[1]; **38** πρὸς δέ γε τοὺς.. εὑρίσκουσι γνῶσιν, 32, 13-27, *ibid.* (anath. 10) 364 C-365 A; **39** ὥσπερ δὲ ἴδιον... κἀγὼ ἐν αὐτῷ, 77, 27-78, 3, *ibid.* (anath. 11), 372 D-73 A. **XII, 40** τὸ δέ γε μὴ θέλειν... μώμου μακράν, 73, 26-28, ex 3 anath. explicatione (*apol. contra Theodoretum*), *PG*, 76, 408 C; **41** ἀλλ' ἐρεῖς ἐκεῖνο... καὶ ἀσπίλου Χριστοῦ, 197, 11-28, *ibid.* (anath. 12), 452 A, C; **42-51** *adversus Theodoretum*, 73, 30-74, 4; 77, 16 25; 84, 7-13; 88, 17-31; 93, 9-20; 107, 7-10; 113, 14-114, 4; 114, 6-31 (in eumdem); 114, 32-115, 3 (et post alia); 196, 15-19 (ex 2° capite adv. Theodor.)[2]. **XIII, 52** *ad Reginas*, 89, 6-8 à identifier; **53** οὐκοῦν ἀσεβὲς καὶ, 107, 19-22, *ad Reginas*, I, 1208 B. La première phrase seule s'y trouve; je n'ai pu identifier la

1. On sait que notre édition de l'*Apologeticus contra Orientales* a une lacune qui s'étend de la fin de l'anath. 4 à l'anath. 7.

2. Ces fragments paraissent appartenir à un autre ouvrage qu'à l'*Apologeticus contra Theodoretum*.

suite qui, dans le grec, est toute différente. **54** et post alia 107, 24-29 à identifier ; **55-128** sous le titre *ex libro quod Deus Christus*, c'est toute la partie scripturaire de l'*ad Reginas*, I, qui est distribuée en 74 fragments et remaniée, 284-314. Je ne puis entrer dans le détail. Le texte est çà et là modifié. Voici l'ordre suivi par Timothée, qui groupe les fragments d'après les livres scripturaires d'où proviennent les citations commentées par saint Cyrille : **a**) ταῦτα δὲ αὐτοῦ ἐνθυμηθέντος, 284, 23-289, 34, ex ev. secundum Matthaeum, *PG*, 75, 1260 B-65 C (ἐν ἀνθρωπείᾳ μορφῇ), 13 fg. amenés par *et iterum*. Ils forment en réalité un texte ininterrompu ; 290, 1, l'arménien omet le paragraphe ἀναβλέψαντος (1265 D-68 B) pour prendre le suivant ὅταν ἐλθῇ, après lequel il offre une addition (l. 10-22) inconnue au grec ; il reprend celui-ci au paragraphe suivant : καὶ ὁ ἀρχιερεὺς (1268 C) jusqu'à 1269 A, où commence dans le grec l'évangile de saint Jean ; 3 fg. 290-291, 13 ; — **b**) ex evang. sec. Lucam, 291, 15-296, 7 = 1273 C-81 A, 12 fg. ; — c) ex evang. sec. Ioannem, 296, 9-25 = 1297 A-C, 2 fg. ; — **d**) et post alia ex ev. sec. Lucam ; ce titre est erroné, en fait lire : sec. Matthaeum, 296, 27-297, 3 = 1312 C avec des variantes ; — **e**) ex evang. sec. Ioannem, 297, 5-300, 29 = 1312 C-1317 C, 10 fg. ; — **f**) ex catholica epist. Iacobi, 300, 31-301, 9 = 1256 C, 2 fg. ; — **g**) ex Petri ep. [1ª], 301, 11-302, 8 = 1257 B, 3 fg. ; 302, 10-31 = 1296 C-97 A, 2 fg. ; 302, 33-303, 5 = 1283 D-84 A, 1 fg. ; — **h**) ex 2ª Petri ep., 303, 7-15 = 1257 A, 1 fg. ; — **i**) ex Ioannis ep. 1ª 303, 17-306, 9 = 1285 A-88 C, 6 fg. ; 305, 20-23 = 1257 D, 1 fg. ; — **k**) ex Iudae ep. 305, 30-306, 9 = 1257 D-60 A, 1 fg. ; — **l**) Apostoli ad Romanos, 306, 11-307, 11 = 1300 C-1301 B, 2 fg. ; — **m**) ex 1ª ad Corinth., 307, 13-20 = 1301 B, C, 1 fg. ; — **n**) ex 2ª ad Corinth., 307, 22-308, 16 = 1301 C-1304 B, 2 fg. ; — **o**) ex ep. ad Hebraeos, 308, 18-310, 10 = 1309 B-12 C, 4 fg. ; les quatre ou cinq dernières lignes diffèrent ; — **p**) ad Galatas, 310, 12-311, 16 = 1304 B-05 A, 2 fg. ; — **q**) ad Ephesios, 311, 18-312, 6 = 1305 B, C, 1 fg. ; — **r**) ad Philipp. 312, 8-313, 25 = 1305 D-1308 B, 1 fg. ; — **s**) ad Hebraeos, 313, 27-314, 2 = 1308 D-09 A, 1 fg., la fin est modifiée ; — **t**) ad Timotheum 1ª (en fait, *ad Titum*)[1], 314, 4-17 = 1332 B, C, 1 fg. **XIV. 129** Εἶτα, ὦ βέλτιστοι...

1. L'erreur d'attribution s'explique facilement : deux fragments, l'un de l'épître 1 à Timothée, l'autre de l'épître à Tite commencent également par πιστὸς ὁ λόγος, *PG*, 76, 1329 C et 1332 B ; comme ils se succèdent immédiatement, il a été facile de transcrire le lemma de l'un et de passer par distraction au fragment du lemma suivant.

παθεῖν δι' ἡμᾶς, 61, 9-29, *ex encyclica ep. de Nestorio* (ep. 1ª), *PG*, 77, 24 C-25 A ; **130** et post alia οὕτω νοήσεις... διὰ τὴν ἕνωσιν, 61, 31-62, 12, *ibid.*, 28 C, D. **XV, 131** Οὐ γάρ φαμεν... προσώπου μόνου, 62, 15-22, *ex 2ª ep. ad Nestorium* (ep. 4), *PG*, 77, 45 BC ; **132** et post alia οὕτω Χριστὸν ἕνα... ἔχοντα φυσικῶς, *ibid.*, 48 B ; **133** et iterum οὐ γὰρ εἴρηκεν... ὅπερ ἦν, 63, 2-8, *ibid.*, 48 C. **XVI, 134** ἀλλ' οὐδ' ἐκεῖνο... νοεῖτο Χριστός, 63, 11-14, *ex 3ª ep. ad Nest.* (ep. 17), *PG*, 77, 112 A ; **135** τὰς δέ γε ἐν... ἀλλ' εἰς ἓξ ἀμφοῖν, 68, 26-32 et 179, 30-36, *ibid.*, 116 A ; **136** ex Cyrilli ep. ad Nestorium, 163, 11-20 à identifier ; **137** *les douze anathématismes*, 165, 11 (ἃ δέ ἐστιν ἀνάγκαιον...), — 167, 35, cf. *PG*, 77, 120 B-121 D ; an. 4, 83, 3-84, 5 ; an. 5, 61, 3-7 et 92, 17-21. **XVII, 138** ἡ μὲν γὰρ ἁγία .. λαλοῦντες ὡρίσαντο, 256, 11-16, *ep. ad Acacium* (ep. 40), *PG*, 77, 189 A ; **139** φωνῶν δὲ διαφορὰς... καὶ ἐνηνθρώπησε, 107, 12-17, et avec quelques variantes verbales, 196, 21-26, *ibid.*, 193 B. **XVIII, 140** ποῖα τοίνυν παθεῖν... υἱοῦ σεσαρκωμένη, 178, 33-35, *ex ep. 2ª ad Succensum* (ep. 46), *PG*, 77, 140 C ; **141** et post pauca εἰκῇ περλυαρήκασιν... οἰκονομικὴν, 178, 37-179, 7, *ibid.*, 240 D ; **142** et post pauca ἠγνόησαν πάλιν. . ὡς ἔφην σεσαρκωμένην, 179, 9-28, *ibid.*, 241 A, B ; **143** περιττολογοῦσι τοίνυν... κλοπῆς ὁ τρόπος, *ibid.*, 241 C[1]. **XIX, 144** φαμὲν γὰρ ὅτι... πατρὶ θεὸς λόγος, 120, 2-18, *ad Valerianum* (ep. 50), *PG*, 77, 257 A, B : **145** et post pauca μὴ τοίνυν διατέμνωσαν... ζῶον τὸν ἄνθρωπον, 120, 20-121, 13, *ibid.*, 257 C-260 A avec des modifications ; **146** ἕνα μὲν γὰρ... παρασύρουσι λέγον, 69, 18-21, *ibid.*, 269 C ; **147** εἶτα ὅποι ποτὲ .. καὶ ἀμήχανον, 69, 9-16 et 180, 2-9 avec variantes verbales, *ibid.*, 276 A, B ; **XX, 148** τέκνα γὰρ ἀπολείας... κατ' ἐμοῦ ψευδῆ, 143, 22-144, 2, *ex orat. dicta Ephesi* (hom. 5), *PG*, 77, 997 A, B. **XXI, 149** *de Incarnatione* (Dei Verbi) βαθὺ μὲν καὶ μέγα, hom. 15ª, *PG*, 77, 1089 C-96 A en entier, 271, 11-274, 28 fg. 31, 14-23 et 196, 28-197, 6 plus complet (31 n'a pas 197, 3-6) répondent à 273, 32-274, 3, *PG*, 77, 1093 B. **XXII, 150** *ex prosphonetico*, 69, 4-7 à identifier[2]. **XXIII, 151-154** *ex explicatione Sancti Symboli*, 4 fragments à identifier, 134, 29-23 (reproduit partiellement par 93, 4-7, qui répond à 135, 16-19) ; et post pauca 135, 25-136, 5 ; 168, 2-14, et post pauca 168, 16-38[3].

1. Avec quelques variantes dont la plus importante est la lecture τοῦ ἀνθρώπου seul (arm.), au lieu du gr. τῆς ἀνθρώπου φύσεως, avec tous les changements qu'elle comporte.

2. Je ne l'ai pas trouvé *PG*, 77, 1111-14.

3. Le mot « symbole » est exprimé par trois termes différents, mais l'identité

9. B. Dionysii ep. Alexandrini. **1** Nam sicut sapientia... dent Domino, 4, 16-6, 8, *ex epist. ad Stephanum* ep. Romae. Fragment inédit, sauf la fin, 5, 18-6, 8 = Pitra, *AS*, IV, 171 et 414, syriaque d'après *Add.* 17314 et *Add.* 12156; éd. Feltoe, 46-48, avec, au début, un fragment grec abrégé : ἐπ' ἐκείνοις μὲν εἴπερ... καταλεύσωμεν, qui répond à 5, 18-22; **2** *ex 1ª ep. ad Sixtum* ep. Romae, 6, 11-30, inédit; **3** *ex tertia ad eumdem ep.*, 7, 2-22, inédit[1].

10. B. Dioscori, ep. Alexandrini. **I, 1** *ep. ad Secundinum*, 277, 28-278, 24; **2** et post alia 278, 26-279, 24. **II, 3** *ad solitarios in Henadon*, 279, 27-280, 31, et, dans l'appendice, d'après un autre manuscrit, 335, 36. Ces fragments méritent une étude particulière. Le titre est beaucoup plus long dans le texte.

11. B. Epiphanii ep. Cypri. **1** αὐτὸς τοίνυν ὁ ἅγιος... τὴν σεαυτοῦ ψυχήν, 17, 11-18, ex sermone *de Sancta Trinitate* (Ancorat. 19), *PG*, 43, 52 A-53 A.

12. B. Erechthei ep. Antiochiae Pisidiae **1** παρὰ Ἡσαΐου τοῦ μεγάλου... τῆς γεννήσεως πρόξενος, 277, 4-22, reproduit littéralement, avec son long titre, l'extrait donné d'après Mai par *PG*, 86, 3321 A, B. *ex homilia* recitata *in sancta Epiphania* in Magna ecclesia Constpoli sedente beato ep. Proclo. Le *Vat. Gr.*, 1431, d'où il est tiré, serait à confronter en détail avec l'ouvrage de Timothée. Cf. la description qu'en donne Lietzmann, *Apollinaris I*, pp. 96-100[2].

13. S. Felicis ep. Romae et martyris. **1** περὶ δὲ τῆς σαρκώσεως... σαρκωθεὶς ἐκ παρθένου, 2, 5-12, *ex ep. ad Maximum*... (avec le long titre de S. Cyrille auquel ce fragment est emprunté. *Apol. Anath. 6*, Mansi, V, 44 D); 68, 5-12, cité comme anépigraphe de S. Félix avec

de l'ouvrage est assurée par l'identité partielle des fragments pages 93 et 135, les titres des extraits, pages 93 et 168, ne différant que par une nuance orthographique; *sancti* est emprunté au titre de la page 168.

1. Il faut y ajouter huit fragments à étudier d'un ouvrage de Denys, *Epist. ad Reginam* (peut-être faut-il lire *ad Basiliden*, dédicace d'un autre de ses livres). Ces extraits sont donnés en appendice pages 315-22 et suivent immédiatement dans le manuscrit le traité de Timothée.

2. Sur ce texte d'Erechtée, voir le récit curieux des *scolies* de Léonce de Byzance, act. VIII (*PG*, 86, 1257 B). Je le reproduis parce qu'il intéresse directement l'œuvre de Timothée Aelure : παραφέρουσι δὲ καὶ ἕλλην χρῆσιν ἀπὸ Ἐρεχθίου, ὅστις οὐδέποτε ἠκούσθη εἰς Πατέρας, καὶ τοσοῦτον ὅτι Τιμοθέου γράψαντος κατὰ τῆς συνόδον καὶ παραγάγοντος χρῆσιν ἀπὸ Ἐρεχθίου, Κῦρος ὁ οἰκεῖος πρεσβύτερος ἔγραψε πρὸς αὐτὸν ὅτι Ἠθελόν σε διορθώσασθαι τοῦτο · ὁ γὰρ Ἐρέχθιος οὐδέποτε ἠκούσθη εἰς Πατέρας.

des variantes sans importance. Pseudépigraphe apollinariste[1]; cf. Lietzmann, *Apollinaris von Laodicea*, I, n. 186, p. 318, 17 sq.; **2** et aliud etiam eiusdem : credimus in Christum... totus substantia Deus, 2, 14-26. Version syriaque dans Flemming-Lietzmann, *Apollinaristische Schriften*, p. 55, où ce fragment ne fait qu'un avec le précédent, en allemand dans Lietzmann, *Apollinaris*, I, 319, 5-26[2].

14. B. Gregorii ep. Nazianzeni. **I, 1** αὕτη γὰρ φύσις... κατὰ τὴν φύσιν, 23, 21-22, *ex orat. 1ª de Filio*, or. 29, 10, *PG*, 36, 88 A, éd. Mason, p. 88, l. 2-3[3]; **2** τί δὲ ὁ Ἀδὰμ... .,. εἰ φιλαγέννητος, 23, 24-30, *ibid.*, n. 11; 88 C. éd. Mason, p. 89. 2-8; **3** ἑνὶ δὲ κεφαλαίῳ... οὐκ ἦν προσέλαξεν, 193, 9-21, *ibid.*, n. 18-19; 97 B-100 A; éd. Mason, 101, 12-102, 9. **II, 4** ταῦτα μὲν οὖν .. νόμῳ γεννήσεως, 193, 23-194, 3, *orat. 2ª de Filio;* or. 30, 21, *PG*, 36, 132 A, B, éd. Mason, 141, 12-142, 12. **III, 5** ἤδη δὲ καὶ τοῦ. . οὐσίας ἐνδέχεσθαι, 24, 2-11 et 194, 5-14, *or. de Spiritu S.*, or. 31, 10-11, *PG*, 36, 144 C-145 A; éd. Mason, 158, 2-12. **IV, 6** πάντα ἔστω τὰ τοῦ... σμικρὰ συγχωρήσαιμεν, 23, 16-19, *orat. ad Arianos*, or. 33, 14, *PG*, 36, 232 C[4]. **V, 7** Ὁ ἄσαρκος σαρκοῦται... εἶναι χαρίσηται, 24, 13-25, *or. in Theophania*, or. 38, 2, *PG*, 36, 313 B, C; **8** (et post alia) μικρὸν μὲν οὖν... τῆς ἑαυτοῦ δέξῃς, 24, 27-25, 8, *ibid.*, n. 16, 329 B, C; **9** (et post pauca) διὰ πασῶν ὄδευσον... οὐ λιθάζεται, 25, 10-16, *ibid.*, n. 18, 332 B, C. **VI, 10** Τολμήσειε δ' ἄν τις... γενεαλογίαν ἀναποδίζουσαν, 23, 2-6, *in Pentecosten*, or. 41, 4, *PG*, 36, 433 A; **11** τίνα δὲ ἦν τὰς... ἀνιστάμενος, ἀνερχόμενος, 23, 8-14, *ibid.*, 5, 436 B[5]. **VII, 12-15** *ex oratione ad catechumenorum doctrinam*, 4 fg., 22, 13-16; 22, 18-32 (et post pauca); 160, 5-14; 193, 6-7 à identifier. **VIII, 16-19** *in sanctum Pascha*, 4 fg., 142, 19-23; et iterum, 25, 27-28, 30 à identifier. **IX, 20** *de virtute Verbi*, 142, 15-17 à identifier. **X, 21** εἴ τις οὐ θεοτόκον... ἐστι τῆς θεότητος, 25, 18-19, *ad Cledonium*, ep. 1ª (101), *PG*, 37, 177 C; *Ephesinum*, Mansi, IV, 1192 C;

1. P. 2, l'arm. lit θεὸς τέλειος οὐσία γέγονεν (**եւ քրիստոսն**).

2. La version allemande du texte syriaque n'est pas assez littérale; l. 10, *um unserer erlösung willen starb*, syr. et arm. *qui mortuus est carne propter peccata;* arm., 20, *ut nos* + *Dominus* om. par syr.; arm., 24, a *anathematizare* comme le syriaque et lit comme lui : καὶ ἄνθρωπον τὸν σταυρωθέντα Χριστὸν λέγοντας καὶ οὐχ ὅλῃ τῇ οὐσίᾳ θεόν (**եւ քրիստոսն [illegible]**). Lietzmann lit à tort : « Welche Christus einen gekreuzigten menschen nennen und nicht [bekennen dass er] in seiner ganzen göttlichen hypostase [gekreuzigt ward]. »

3. L'arm. est conforme au texte de Mason et n'a pas γέννημα de l'éd. bénéd.

4. Arm. lit μαθητῶν au lieu de παθημάτων.

5. Arm. omet Ἰησοῦς et passe directement de λιθαζόμενος à προδιδόμενος.

22 εἴ τις διαπέπλασται... φυγὴ γε νῆϊ ὡς. 60, 31-33, *ibid.*, 177 C-180 A, Ephes.; Mansi, IV, 1192 C, D; **23** εἴ τις οὐ προσκυνεῖ... μετὰ τῶν θεοκτόνων, 25, 21-22; 142, 12-13, *ibid.*, 180 B; *Ephes.*, Mansi, IV, 1193 A.

15. B. Gregorii ep. Nyssae. **1** τοῦτο γὰρ φρονείσθω... βλεπέτω τὸ μέτρον, 25, 24-26, 10 et 83, 12-31, où il s'arrête un peu plus tôt, à ἀποθεῖται χεῖρας[1], *de beatitudinibus*, or. 1, *PG*, 44, 1201 B-C; *Ephes.*, Mansi, IV, 1193 C, E.

16. B. Gregorii Thaumaturgi ep. Neocaesareae. **I, 1-2** 189, 33-190, 12; (et post pauca) 190, 14-191, 3, ex sermone *de Incarnatione et fide* = *De fide cap.* XII pseudépigraphe. Textes dans l'ordre suivant : f. 1, ch. 12, 11, 10, 9, 8; fg. 2, ch. 6, 5, 4, 2, 1 et l'explication du ch. 1; **mais** arrivé à σώματος τὴν ἀληθειαν, l'arm. continue par l'explication du ch. 2 (πῶς δὲ ἡ μετὰ .. ἀπαραλλάκτως au lieu de la phrase καίτει θεὸς... ἔργοις ἐφαίνετο, *PG*, 10, 1128-1134); 87, 31-33, n. 3, début de l'explication (πῶς δ' ἂν λέγοιτο... παρθένου σαρκώσει), 1129 A; 141, 32-142, 2; 20, 25-27 : ch. 6; 20, 27-30 : ch. 5 immédiatement après 6; le même seul, 60, 26-29[2]. **II, 3** Καὶ ἐστι θεὸς... ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, 92, 3-14; 189, 20-31; 21, 7-12, mais en s'arrêtant à οὕτως ἀσεβοῦντας. Κατὰ μέρος πίστις d'Apollinaire, *PG*, 10, 1117 A, B; Lietzmann, *Apollinaris*, I, n. 31, p. 178, 17-179, 10. **III, 4-8** ex sermone *de Resurrectione* : les cinq fragments transcrits par Pitra d'après syr., *Add.* 12156, sous le titre général : *fragmenta sermonis de Paschate* et celui *de resurrectione* au début du 1er fg. *AS*, IV, 120-121, trad. lat. 376-77, fg. AE dans le même ordre, avec les mêmes lemmata sauf pour D; noter spécialement C, où des deux côtés il y a *et iterum* au lieu de *et post pauca* ou *alia*. **IV, 9** Anépigraphe : Ille est qui olim... immolatus est Christus, 142, 4-10, publié par Pitra d'après syr. *Add.* 12156. *AS*, IV, syriaque 133, vers. latine 386.

17. B. Ioannis ep. Cplitani. **I, 1-2** ex *commentario in* Evang. sec. *Matthaeum*, 282, 21-283, 34; et post pauca, 283, 36-284, 20, reproduit

1. Variantes assez nombreuses mais sans importance entre le texte de la page 25 et celui de 83.

2. Tous les fragments portent καθὼς γέγραπται, ἀναθεματίζεσθω; n. 9, 1132-9, arm. lit ἄφθαρτον (***ան****ապատ* . . .); au ch. VI, il omet καὶ ἄτρεπτον, ἀτρέπτως, et pages 20-26, en outre, Θεὸν devant Λόγον; le ch. V, page 190, 17-18, est mutilé, la 2e partie est omise (καὶ μὴ ὁμολογεῖ... ἐπ' ἐσχάτων); au ch. IV, page 190, arm. omet ἐκ παρθένου après Χριστὸν et καὶ Μαρίας après ἁγίου; au ch. I, page 190, 27-30, il omet τὸν ἄκτιστον... Λόγον.

des passages textuels de la 2e homélie *in Mt.*; mais l'ensemble est différent et, comme pour les extraits qui suivent, semble être une rédaction abrégée et, dans une large mesure, indépendante. **II, 3** *ex commentario in* Evang. sec. *Ioannem*, 88, 13-17. **III, 4-8** *ex commentario in Apostolum*, 5 fg. : 26, 13-26; et post alia 26, 28-27, 10; et iterum 27, 12-16; et post alia 27, 18-31; 27, 33-28, 2. En appendice, p. 323-25, un long fragment du même commentaire, à la suite du traité de Timothée. **IV, 9-10** *de divina generatione* (incarnatione, p. 194), 2 fg. cités par S. Cyrille, *ad Reginas I*, Mansi, IV, 593 C, D : ἀντὶ δὲ ἡλίου et ὁ ἐπὶ θρόνου séparés par καὶ προσεπάγει τούτοις. Timothée reproduit scrupuleusement S. Cyrille, y compris l'introduction, 28, 5-15 et 17-20; 193, 17-22 et 24-24, mais le premier seulement à partir de σήμερον ὁ ὢν...

18. B. Ioannis ep. Hierosolymitani. **1** Sanctae et adorandae Trinitatis... ex nostra communione, 274, 31-276, 38; en partie aussi[1], pp. 28, 29-30, 6, qui répond à 275, 2-276, 9, *ex tractatu de fide*. C'est la pièce publiée, texte syriaque et version allemande, d'après *Add.* 12156, par Caspari dans *Ungedruckte... Quellen zur Geschichte des Taufsymbols*, I, Christiania, 1866, pp. 185-190 (*Ein Glaubensbekenntniss des Bischofs J. von J.*).

19. B. Irenaei sectatoris Apostolorum et ep. Lugdunensis. **I, 1** (anépigraphe) ἡ μὲν γὰρ Ἐκκλησία... ἓν στόμα κεκτημένη, 258, 24-259, 19; la fin (19-23), où il est parlé de Nicée, est une modification de Timothée; *contra Haereses*, I, ch. x, 1-2, *PG*, 7, 549 A-552 A. **II, 2** Libri sancti docent 257, 32-258, 25, anépigraphe publié par Pitra d'après syr. *Add.* 12156, syr. 27-29, lat. 300-301. **III, 3** Lex et Prophetae, fragment anépigraphe 256, 28-257, 31. Pitra, *AS*, IV, 28-31 et 301-302, en a donné deux versions syriaques et une arménienne. Le texte de Timothée s'identifie avec le 1er paragraphe du n. xxix, et, pour le reste, combine xxx et la version arménienne. La fin est : rex in saecula. Amen.

20. B. Iulii ep. Romae. **I, 1** Τοῖς ἀπαντάχου ἐπισκόποις... *epist. encyclica* (ἐγκύκλιον), 264, 33-265, 28. Pièce apollinariste. Lietzmann, *Apollinaris*, I, 292-293, 3. **II, 2** Θαυμάζω πυνθανόμενος, *epistula ad Dionysium*, en entier 259, 26-262, 37. Lietzmann, *ibid.*, p. 256, 9-

1. Un fragment et non deux, car ܘܬܘܒ̈ܐ (*et iterum*) appartient au texte même de Jean de Jérusalem et annonce de nouvelles citations scripturaires.

262, 4. Lettre d'Apollinaire ; fragments nombreux, 186, 17-187, 3 = Ltz,, 256, 19-257, 19, n. 1-2 ; 8, 25-9, 30 et 132, 5-133, 8 = Ltz, 257, 7-259, 2, n. 2-6 ; 177, 18-34 = Ltz., 257, 19-258, 13, n. 3-5[1] ; 156, 30-157, 14 = Ltz., 258, 15-259, 14, n. 6-7 ; 133, 10-16 = Ltz , 259, 14-20, n. 8, fg.; 178, 2-17 = Ltz., 259, 14-260, 5, n. 8-9 ; 187, 5-10 = Ltz., 259, 24-260, 5, n. 9, fg.; 177, 19-21 = Ltz., 260, 18-21, n. 10, fg.; 178, 23-30 = Ltz., 261, 10-17, n. 12, soit onze citations. **III, 3** Τὸ φρόνημα ἡμῶν, *epist. ad Prosdocium* en entier, 263, 1-264, 31 (deux fragments qui se soudent). Pièce apollinariste, Lietzmann, *Apollinaris*, I, 283, 16-286, 5. Fragments nombreux, 60, 21-24 + 67, 36-68, 3 = Ltz., 284, 11-18, fg. du n. 2 ; 155, 34-156, 8 = Ltz., 284, 11-21, n. 2 ; 156, 10-14 = Ltz., 285, 1-5, n. 3, fg. ; 10, 14-29 et 156, 16-28 = Ltz., 285, 17-286, 4, n. 5-6. **IV, 4** Dei adventum, 265, 30-266, 29, eiusdem, anépigraphe (*de fide et incarnatione*, n. 8 fin), pièce apollinariste. Flemming-Lietzmann, 30-32 ; Lietzmann, *Apollinaris*, I, 200-203 fin[2]. **V, 5** Salutem nobis parat, 266, 31-268, 33, *de Incarnatione divina*. C'est l'*epistula tertia* en entier, pièce apollinariste dans Flemming-Lietzmann, pp. 49-51 ; dans Lietzmann, I, 307, 20-310, 13. **VI, 6** οὐδεμία γὰρ ἀλλοίωσις... ὁμοουσίου σαρκός, 9, 32-10, 15, *de Incarnatione Verbi* (*de unione*), n. 6 fin-8, d'Apollinaire, Lietzmann, I, 188, 3-18 ; 187, 12-21, fin du fragment précédent = Ltz., 188, 9-18, n. 8 (οὕτως καὶ Θεῷ).

21. S. (B.). Petri ep. Alexandrini et mart **I, 1** ὅθεν καὶ ὁ εὐαγγελίστης... οἱὸς Θεοῦ, 72, 34-73, 6, anépigraphe (*de divinitate*), *PG*, 18, 509 A-512 A, texte syriaque attribué au *de resurrectione* dans Pitra, *AS*, IV, 189 et 426, d'après *Add.* 12156 et 14529 ; **2** ideoque et quod... ipse Iesus visus est, 2, 29-3, 2, *de divinitate*, semble faire suite immédiatement au fragment précédent, syriaque d'après *Add.* 12156 et 14529 dans Pitra, *AS*, IV, 187 et 426 ; cf. *PG*, 18, 512 A ligne 7[3] ; **3** haec et similia... feminam creavit eos, 3, 4-27, inédit ; **4** ταῦτα καὶ τὰ τούτοις... vos crucifixistis, 3, 29-4, 8 (et aliud etiam eiusdem) ; le début a été conservé par Justinien, *contra monophysitas*, *PG*, 86, 1133 A[4] ;

1. L'arm. n'a pas ἐπὶ γῆς.

2. Le texte arménien s'inspire plutôt de S et A, mais il emprunte aussi à B ; une collation détaillée serait nécessaire.

3. Arm., l. 29, *ait* indique une citation scripturaire, Pitra l'omet dans sa version, mais le syriaque l'a ; page 3, l. 1, l'arm. insiste davantage : *idem vero ipse Christus*. Extraits dans les fg. arm., *AS*, IV, pp. 195 et 430 (n. I et II).

4. L'arm. n'a pas φύσει.

II, 5 evidens est et Dominum... ascendendo cum discipulis, 4, 10-13, anépigraphe, syriaque d'après *Add.* 14538 et 17191 dans PITRA, *AS*, IV, 192 et 428, fg. C début.

22. B. PROCLI ep. Cptani. **1** Εἰ τῷ θεῷ ὕβρις... ὡς πλάσμα ex oratione *de Nativitate* Christi (hom. 1ª), *PG*, 65, 684 C-85 A. **2** (et iterum) καὶ γίνεται ἄνθρωπος... ἄφεσιν τῶν παραπτωμάτων, *ibid.*, 68 C, D; **3** (et iterum) οὐκ ἐπῃσχύνθη ὁ φιλάνθρωπος... εἰσελθὼν ἀπολύτως, *ibid.*, 681 D-84 A; **4** μὴ ἀπαισχύνθῇς τὴν... τουτέστι τὸν διάβολον, *ibid.*, 684 A; **5** et post alia ὁ αὐτὸς γὰρ καὶ... ἅγιος ἐδοξολογεῖτο, *ibid.*, 689 C, D. Ces fragments sont à la suite, pp. 33, 7-19, 21-24; 26-32, p. 34, 2; 4-13; l'homélie grecque dans MANSI, IV, 577-88, avec des variantes par rapport à Migne; l'arménien est à confronter.

23. B. SEVERIANI ep. Gabalorum. **1** ὁ γὰρ γεννηθεὶς... τουτέστι Θεῷ, 28, 22-26, anépigraphe, d'après saint Cyrille, *ad Reginas*, I, 10, MANSI, IV, 693 D, E.

24. B. THEODOTI ep. Ancyrani. **I, 1** ἀδυνατὸν γὰρ... κατ' ἰδίαν σκοπεῖν, 69, 23-24, hom. 1ª, *PG*, 77, 1356 C; **2** ὡς ἕνα καὶ τὸν... ἕνωσιν ἀθετῶν, 96, 8-22, *ibid.*, 1356 C, D; **3** πῶς ἐπτώχευσε... ἀπολογίαν κομίζοντες, 105, 6-10, *ibid.*, 1361 C; **4** (et post alia) εἰ γὰρ ἑνοῖς... ὅτι γνώριμος, 96, 24-31, *ibid.*, 1368 C, D. **II, 5** διὰ τί οὖν ἀπιστεῖς... θεῷ γεγονέναι, 112, 16-113, 11, hom. 2ª, *PG*, 77, 1372 A, C; **6** ὥρθη τοίνυν... γνωρίζεται, 126, 18-30, *ibid.*, suit immédiatement le fragment 5, 1372 C-73 A; **7** ἐπειδὴ γὰρ θεὸς... παραχώρει, 119, 1-18, *ibid.*, à la suite, en omettant deux phrases : 1343 A, B[1]. **III, 8** ποῦ ὁ διαιρῶν... κειμένων πραγμάτων, 104, 36-105, 4, hom. 3ª, *PG*, 77, 1388 D.

25. B. THEOPHILI ep. Alexandrini. **I, 1** *ex 3 heortastica*, 161, 9-17, à identifier. **II, 2** ἔστι γὰρ καὶ... ἔργα θεοῦ, 105, 13-22, *ex 5a heortastica* emprunté à l'*Ephesinum* (MANSI, IV, 1188 D), *PG*, 65, 60 A, B; **III, 3** οἷσ γὰρ τῶν... καταφρονεῖν βασίλεως[2], 105, 23-106, 8, *ex 6ª heort.*, *ibid.*, 1188 E-89 B, *PG*, 65, 60 C, D; **4** *ex 6ª heort.*, 194, 29-195, 3, à identifier. **IV, 5-7** *ex 21ª heort.*, 30, 31-31, 14; 160, 17-23; 195, 5-8, à identifier **V, 8** *ex 22ª heort.*, 160, 25-161, 7, à identifier. **VI, 9** *ex 23ª heort.*, 195, 10-21, à identifier. **VII, 10** καὶ βρέφος γὰρ... εἰς σωτῆρας δύο, fg. ἐκ τοῦ προσφωνητικοῦ, cité plus longuement par saint Cyrille, *ad Reginas I*, MANSI, IV, 696 C, E, *PG*, 65, 56 B, C.

1. L'arm. lit κριτήν, non κτιστήν.
2. Et non περιφρονεῖν; l'arm. lit **արհամարհեմ**.

26. B. Vitalis ep. Romae[1]. **1** ἔτι δὲ καὶ περὶ... ἔστω ἀνάθεμα, 7, 25-8, 12 et 191, 7-29, *ex serm. de fide;* pièce de l'évêque apollinariste d'Antioche empruntée à saint Cyrille, *ad Reginas I*, Mansi, IV, 693 E-696 B, dans Lietzmann, *Apollinaris*, I, 172 ; pp. 8-9, il manque l'avant-dernier anathème (τὸν Χριστὸν θεότητι πεπονθέναι).

Je soulignerai brièvement, en terminant, quelques-unes des réflexions que suggère cette sèche nomenclature. Les fragments patristiques inédits sont relativement assez nombreux ; en fait, nous sommes beaucoup plus redevables à Timothée qu'il ne paraît, car c'est à son ouvrage que sont empruntés les fragments déjà publiés par Pitra et M. Lietzmann. D'autre part, il n'y a pas que de l'or pur à y recueillir. Une fois de plus, la preuve est fournie, écrasante, de l'importance exceptionnelle attribuée aux faux apollinaristes dans la controverse monophysite (Pseudo-Grégoire le Thaumaturge, Pseudo-Jules, Pseudo-Félix...). Ce fait et la surabondance des citations de saint Cyrille d'Alexandrie par rapport à celles des autres écrivains ecclésiastiques mettent vivement en lumière, comme tout le traité, d'ailleurs, une vérité historique insuffisamment reconnue jusqu'à ces dernières années. Tous les monophysites ne sont pas à confondre avec les partisans d'Eutychès. Ceux de l'école de Timothée combattirent cet hérésiarque très délibérément. Leur attitude rebelle vis-à-vis de l'orthodoxie provenait surtout d'un attachement excessif à la lettre de certains écrits de Cyrille et à des formules que lui-même avait, sans le savoir, empruntées à des ouvrages apollinaristes. Aveuglés par cet exclusivisme, ils s'obstinèrent à assimiler tous les dyophysites aux sectateurs de Nestorius et cela explique leur acharnement contre le tome de saint Léon et la définition de Chalcédoine. Pourtant, M. Lebon l'a démontré récemment, par de nombreuses citations empruntées à l'ouvrage même de Timothée[2], leur doc-

1. Chez Cyrille, le siège épiscopal n'est pas désigné; Rome doit provenir d'une confusion de noms que fait soupçonner l'attribution de cette pièce au pape Jules dans Zacharias Rhetor., IV, 12, confusion due vraisemblablement à la ressemblance des noms Οὐιτάλιος et Ἰούλιος. Ce fragment appartient, on le sait, à une profession de foi authentique de Vital, l'évêque apollinariste d'Antioche, sous Valens et Théodose.

2. *La Christologie de Timothée Aelure... d'après les sources syriaques inédites*, dans la *Revue d'histoire ecclésiastique*, IX, n° 4 (1908), pp. 677-702. Depuis cette date, M. Lebon a publié une thèse considérable sur les origines de la théologie monophysite.

trine n'était pas, au fond, bien différente de la doctrine catholique. La passion leur dérobait la vue de leur illogisme et leur fit entreprendre cette guerre doctrinale où la plupart d'entre eux ne tardèrent pas à défendre des hérésies caractérisées.

Très significative enfin, au point de vue de la méthode, est la prépondérance des extraits patristiques relativement au texte de Timothée. Lorsque l'on étudiera le développement de la théologie grecque, le traité de Timothée Aelure, après l'*Eranistes* de Théodoret, marquera l'une des étapes les plus importantes à signaler sur cette route qui mène des ouvrages personnels d'un Irénée et d'un Origène aux compilations monumentales mais faites uniquement d'extraits entassés, sans mise en œuvre, d'un Euthymios Zigabenos ou d'un Nicétas Acominatos Choniate.

Ferdinand CAVALLERA.

NOTES ET CRITIQUES

H. Grisar, S. J., *La chapelle romaine* du « *Sancta Sanctorum* » *et son trésor* (en allemand). Fribourg-en-B., Herder, 1908. Un volume grand in-8° de VIII-156 pages, avec 77 figures et 7 planches.

Il s'agit d'une chapelle du palais du Latran qui, sous Nicolas III (1277-80), a été construite sur l'emplacement de l'ancien oratoire Saint-Laurent. Depuis au moins Grégoire IV (827-44), c'était la chapelle du pape, par conséquent une des plus importantes de Rome par les reliques qu'elle contenait. Elle est nommée [*ad*] *Sancta Sanctorum* depuis le douzième siècle, par analogie avec le *Sancta Sanctorum* de la basilique du Latran, qui contenait, pensait-on, au-dessous de l'autel principal de la basilique, tout le mobilier rituel de l'Ancien Testament[1]. Depuis le seizième siècle, cette chapelle était un des lieux les plus mystérieux de la Ville éternelle. On y pénétrait très difficilement ; mais surtout un mystère restait impénétrable : c'était le contenu de l'autel, un trésor dont la dernière ostension avait eu lieu sous Léon X. On voit seulement par devant l'autel, au-dessous du rebord de la table, une grille en fer tenue fermée par d'énormes cadenas et, immédiatement derrière, deux portes de bronze de l'époque d'Innocent III. Qu'y avait-il, au juste, derrière ces portes de bronze, dans l'intérieur de l'autel? On ne savait plus bien, jusqu'à ces dernières années.

En 1894, le P. Grisar avait commencé l'étude archéologique de la chapelle : mais la grille de l'autel restait cadenassée. C'est le P. Jubaru

1. *Liber de ecclesia Lateranensi*, III, dans *P. L.*, t. LXXVIII, col. 1383. Ce document a été rédigé, au douzième siècle, d'après un autre du onzième. Ces reliques prétendues de l'Ancien Testament étaient l'arche d'alliance, les sept candélabres (?), les verges d'Aaron et de Moïse, etc. Tout fait croire qu'à Rome ces prétendues reliques n'ont jamais existé que dans l'imagination populaire et n'ont pas été identifiées avec des objets réels.

qui, en 1903, obtint de Léon XIII l'autorisation d'éclaircir le mystère. L'occasion fut celle-ci : le P. Jubaru, S. J., préparait une étude sur sainte Agnès. Or, on savait, par de vieux inventaires, que le *Sancta Sanctorum* contenait le chef de sainte Agnès. L'historien de la sainte n'avait-il pas quelque droit de vérifier la valeur de cette indication ? Léon XIII permit l'ouverture de l'autel. A grand'peine on ouvre la grille et les deux portes de bronze, et par derrière apparaît l'armoire de cyprès dont fait mention Jean diacre, au douzième siècle [1] et qui date du pontificat de Léon III (795-816), comme l'atteste une inscription gravée sur le meuble lui-même.

Le P. Jubaru, après avoir décrit les impressions que lui fit éprouver l'ouverture du trésor, ajoute : « Le procès-verbal une fois dressé, je m'empressai de regagner Anagni. C'est là que je reçus, un certain temps après, la note des travaux et réparations. Plusieurs mécaniciens avaient dû travailler huit jours durant pour remettre tout en état : il avait fallu démolir complètement la grille pour arriver à la rétablir. C'est assez dire que la note était *salatissima*. Ce fut néanmoins avec une grande joie que j'y vis figurer des serrures et des clefs nouvelles. Désormais, le trésor n'était plus inaccessible, et quelque archéologue compétent pourrait un jour ou l'autre l'étudier ou en donner la description [2]. »

Le P. Grisar, S. J., professeur à l'Université d'Innsbruck, a été cet archéologue compétent. En juin 1905, il procédait à la réouverture et à la photographie du trésor et commençait, le 2 juin 1906, sur ce magnifique sujet, dans la *Civiltà cattolica*, une série d'articles accompagnés de figures. Peu de temps après, un archéologue français, M. Lauer, faisait un travail analogue. Enfin, le P. Grisar s'est décidé à la présente publication où la plus précise érudition sert de commentaire à une très artistique illustration.

Le contenu de ce trésor du *Sancta Sanctorum* est très varié; ce sont des objets d'orfèvrerie religieuse, des ivoires, des tissus, des objets d'ébénisterie en bois précieux, ensemble qui remonte, pour la plus grande part, à une lointaine antiquité et des reliques. Le P. G. a été prié à plusieurs reprises et instamment de donner une étude historique sur cette collection de reliques. Quelque honorable que cette mission fût pour lui, il a cru devoir la décliner, la charge de faire connaître le

1. *Liber de ecclesia Lateranensi*, XIV, dans *P. L.*, t. LXXVIII, col. 1389.
2. *Le chef de sainte Agnès au trésor du « Sancta Sanctorum »*, dans *Etudes*, t. CIV (1905), p. 627.

trésor, laquelle lui a été confiée par S. S. Pie X, étant suffisamment lourde et absorbante. Le P. G. a néanmoins donné quelques indications sommaires à ce sujet. Elles ne sauraient surprendre ceux qui ont eu l'occasion de lire, dans nos archives, des catalogues anciens de reliques des vieilles cathédrales et des vieilles abbayes de France[1]. Comme à cette époque ancienne, l'autorité ecclésiastique n'avait pas encore publié les prescriptions si sévères et si sages qui règlent aujourd'hui la matière, il y a des cas, par exemple celui de l'ouverture du *Sancta Sanctorum*, où le travail de vérification et de contrôle prescrit par le droit canonique reste encore à faire.

Malgré l'obligation d'être bref, il faut mentionner spécialement deux pièces du trésor. C'est d'abord une croix d'or dont une face est presque entièrement recouverte d'émaux représentant des scènes de la vie du Christ. Ses dimensions sont de 27 centimètres sur 18 cm et 3 cm 7 d'épaisseur. Il est très vraisemblable que cette croix est celle-là même qui avait d'abord été perdue et dont le *Liber pontificalis* raconte la découverte sous Serge Ier (687-701). Le P. G. et M. Lauer s'accordent à attribuer cette croix au sixième ou au septième siècle. Dans le livre du P. G., une planche en couleurs donne une reproduction des plus réussies. Cette croix d'or en émaux est une relique historique de premier ordre : elle a tenu une grande place dans la liturgie pontificale au moyen âge, de même que le second objet dont il reste à parler : l'image de N.-S., dite acheropoiète, c'est-à-dire non faite de main d'homme. Cette image existait déjà sous Etienne II (752-757). C'est celle-là même que ce Pape fit porter dans la procession solennelle qui précéda son voyage en France, d'où devait résulter la fondation du pouvoir temporel. L'image est peinte sur une toile fixée sur bois et mesure 1m42 sur 0m68. Elle est recouverte d'un revêtement en argent qui est de l'époque d'Innocent III. Il semble que l'image soit d'origine latine : elle est encore assez marquée pour que, après des lavages, on ait pu en reconnaître le caractère; elle semble dater du sixième siècle. Au douzième siècle, ce travail était attribué à saint Luc.

On voit tout l'intérêt du beau livre du P. G. L'ouverture du *Sancta Sanctorum* est un des faits principaux de l'archéologie pendant ces dernières années.

L. Saltet.

1. A titre d'indication, on peut lire deux catalogues de reliques du Latran au douzième siècle dans *Liber de Ecclesia Lateranensi*, III et XIV, dans *P. L.*, t. LXXVIII, col. 1383 et 1390,

Madame de Tencin, par Pierre-Maurice Masson, professeur de littérature française à l'Université de Fribourg (Suisse). Paris, Hachette, 1909; in-12 de 315 pages.

Mme de Tencin a beaucoup de titres à figurer dans un Bulletin de littérature ecclésiastique; elle en a même trop, car elle aussi fut d'Eglise, mais à sa manière, et de toutes les manières d'en être la sienne fut assurément la moins louable. Faiseuse d'évêques et même de cardinaux, au dire des mémoires du temps qui ne sont pas tous des pamphlets, inspiratrice de concile et correspondante de pape, elle exerce, à certain moment, dans les affaires ecclésiastiques de son temps bien plus d'influence que tels prélats des plus élevés dans la hiérarchie. S par là elle rappelle à certains égards sainte Catherine de Sienne, rien ne ressemble moins à la conseillère d'Urbain VI que la religieuse sécularisée sans violence, la mère de d'Alembert, l'auteur des *Malheurs de l'amour...*, mais arrêtons là cette énumération déjà passablement chargée. Ceux qui voudront en savoir plus long, n'auront qu'à ouvrir le livre de M. Masson. Ils y verront, tracée d'une plume aussi délicate que savante, l'histoire de cette prodigieuse fortune où la perversité morale eut beaucoup plus de part que le talent et même le savoir-faire. C'est bien là la plus curieuse et la moins édifiante *vie de femme du dix-huitième siècle*. A côté des romans vécus par elle à travers les couvents ou les affaires d'argent, d'amour et d'Eglise, ceux qu'elle écrit paraissent même un peu fades en dépit des subtiles et pénétrantes analyses que nous en donne M. Masson. Aucun des multiples aspects du talent de l'écrivain, de l'heureuse « reine de la rue Saint-Honoré », de l'abondante épistolière n'est d'ailleurs laissé dans l'ombre. M. Masson en précise le caractère avec la richesse d'information dont témoigne sa plantureuse bibliographie, avec un sens exquis des nuances. Il n'y a que le frère de son héroïne, le cardinal de Tencin, qui me paraît un peu sacrifié. Il n'était pas dépourvu de valeur et tout n'était pas ambition dans le zèle qu'il déploya contre le jansénisme; le cardinal, l'ancien ministre qui, à soixante-douze ans, faisait sa retraite au séminaire et la visite de son diocèse de Lyon n'a pas toujours oublié ses devoirs d'évêque. Des accusations qui pèsent sur sa mémoire il en est beaucoup qui ne sont appuyées que sur des chansons ou des commérages jansénistes. M. Masson aurait peut-être pu le marquer d'avantage. A. Degert.

M. MEUNIER, *Traité de la prononciation normale du latin*. Paris, Poussielgue, 1909.

La *prononciation classique* du latin sollicite depuis quelques années l'attention des philologues et des plain-chantistes. Les uns au nom de la science, les autres au nom de l'esthétique demandent la réforme de la prononciation actuelle, qui est incontestablement défectueuse surtout en France, mais aussi en Angleterre, en Allemagne, en Italie. Dans l'Université, c'est M. A. Sécheresse [1], dans l'Enseignement libre, c'est M. M. Meunier, dans l'Église, c'est dom Pothier [2] qui se sont constitués les protagonistes de la réforme. Des périodiques, comme la *Revue universitaire*, les *Études*, la *Revue du clergé*, la *Revue du chant grégorien*, la *Tribune de Saint-Gervais*, la *Musique sacrée*, etc., ont discuté le problème à leur point de vue, mais en invoquant des arguments de même nature.

Ces arguments se résument ainsi : 1° en prononçant correctement le latin, nous sommes dans la vérité historique, non plus dans l'arbitraire et l'incohérence ; 2° le latin prononcé correctement et uniformément par tous ceux qui le connaissent pourrait servir de langue internationale. On laisserait l'*Espéranto* aux voyageurs de commerce ; 3° les Français, en prononçant correctement le latin, et surtout en mettant l'accent, comprendront mieux l'origine de leur langue : *a*) ils distingueront facilement les mots populaires des mots savants ; *b*) ils auront une plus grande intelligence de la conjugaison française et posséderont la connaissance historique de leur langue ; *c*) ils pourront plus rapidement apprendre les langues romanes, l'italien et l'espagnol ; 4° les élèves saisiront avec plus d'aisance les beautés de la poésie latine. (Aujourd'hui, ils lisent un poète sans tenir compte de la quantité des syllabes et des voyelles, sans marquer l'accent, sans frapper les temps forts, enfin sans observer ni rythme, ni mesure. Mais quand ils auront entendu prononcer et auront prononcé eux-mêmes suivant les règles de la prosodie, ils auront la sensation physique des beautés de la poésie latine) ; 5° A ces raisons d'ordre philologique, les plain-chantistes en ajoutent d'autres qui ne manquent pas de valeur. L'Eglise catholique a adopté la langue latine dès les premiers siècles de sa divine fondation. Or, son caractère d'universalité lui imposera tôt ou tard une prononciation uniforme et indépendante des contrées qu'elle évangélise. Il faut donc, autant que possible, que le latin soit un sous sa forme orale comme sous sa forme écrite. De plus, il serait bien à désirer, puisque le Pape Pie X fait travailler les Bénédictins pour retrouver et ressusciter dans le plain-chant les mélodies grégoriennes, qu'on pût aussi ressusciter la prononciation latine qui accompagnait ces antiques mélopées. Ce sont deux résurrections qui s'appellent l'une l'autre. Le latin de saint Grégoire (VI^e^ siècle) ne doit pas être prononcé suivant nos habitudes du vingtième siècle, et l'unité de la liturgie réclame aussi l'unité de prononciation latine.

Mais comment introduire cette réforme vivement désirée par les latinistes et philologues en France et à l'étranger ? M. P. Crouzet, au début de sa *Grammaire latine*, consacre une page à exposer les règles de la prononciation *res-*

1. *Traité élémentaire de la prononciation latine*. Paris, Colin, 1903.
2. *Les Mélodies grégoriennes*. Tournai, Desclée, 1883.

tituée : il faut cinq minutes pour enseigner cette prononciation aux élèves et huit jours pour les y habituer. Comme le fait remarquer M. Henri Bornecque[1], « il serait plus important de les accoutumer à donner aux voyelles latines leur valeur de longues ou de brèves. Il suffit, pour y arriver, de leur apprendre trois ou quatre règles générales très faciles à exposer et à retenir ». Habituer l'oreille à discerner les accents, exiger rigoureusement une prononciation correcte dans la récitation et la lecture, attacher plus d'importance, dans les différents examens et concours, à la connaissance impeccable de la prosodie, voilà autant de moyens d'introduire la réforme proposée. Au préalable, pour assurer la continuité dans l'emploi de ces moyens, une entente s'impose entre tous les professeurs. C'est pour cela que l'on songe à l'heure actuelle à former une *ligue internationale* pour la prononciation uniforme du latin. Si les textes classiques sont imprimés dans toute l'Europe avec l'orthographe restituée, pourquoi ne seraient-ils pas *lus* et *récités* avec la prononciation restituée ? Le même argument vaut pour les textes latins de nos livres de *chant*. A défaut de circulaire ministérielle, c'est aux congrès et aux ligues internationales à promouvoir la réforme de la prononciation du latin.

Sur cette question si intéressante, la brochure de M. Meunier est d'une information aussi complète que précise. T. CHEMINAT.

BREWER, S. J. *Étude sur l'auteur et l'époque de composition des « Tractatus Origenis »*, 1909 (en allemand)[2].

Depuis quelque dix ans, on avait proposé au problème des *Tractatus Origenis* beaucoup de solutions très différentes, mais enfin, après l'article de Dom Wilmart paru ici même[3], plusieurs critiques avaient cru l'attribution à Grégoire d'Elvire définitivement prouvée. Voici que le P. Brewer rouvre le débat et apporte des conclusions inattendues ; il convient donc de revenir une fois de plus sur ce sujet. Comme Dom Wilmart, le savant critique admet que le *De Fide orthodoxa contra Arianos*, les *Tractatus*, et même, ajoute-t-il, l'*Exhortatio S. Ambrosii ad neophytos de Symbolo* sont l'œuvre d'un même écrivain. Après avoir fait remarquer dans les premiers de ces ouvrages des emprunts à Chromace d'Aquilée et à Gaudence de Brescia, il signale des rapprochements pour le style, le tempérament littéraire et les procédés de développement entre les *Tractatus* et les œuvres authentiques de Rufin et arrive ainsi à reculer la date de composition des *Tractatus* entre les années 400 et 413[4], et à les attribuer à Rufin[5].

Toutes les considérations développées par le P. Brewer sont fort intéressantes et si ingénieusement exposées qu'on aurait plaisir à se laisser convaincre.

1. *L'enseignement des langues anciennes et modernes dans l'enseignement secondaire des garçons en Allemagne*. Paris, Imprimerie Nationale, 1902.
2. Appendice (pp. 142-178) à l'ouvrage *Le Symbole dit Athanasien, œuvre de saint Ambroise*, publié dans la collection *Forschungen zur Christlichen Literatur-und Dogmengeschichte*, t. IX, 2e partie, 1909.
3. 1906, pp. 133-199.
4. *Ibid.*, p. 164.
5. *Ibid.*, pp. 165-170.

L'accumulation de ses observations concordantes, le parallélisme d'idées ou d'expressions si patiemment recherché et mis sous les yeux du lecteur séduisent en quelque sorte son assentiment. Il nous a fallu cependant nous raidir contre cet entraînement. Pour apprécier chacun des éléments de la démonstration du P. Brewer, de longs développements seraient nécessaires ; il suffira pour justifier notre scepticisme d'en indiquer brièvement quelques raisons; nous les chercherons de préférence dans le *Tractatus VI* consacré à l'interprétation des Bénédictions de Jacob. Un double motif nous a guidé dans ce choix: le traité de Rufin sur le même sujet offrait naturellement des points de comparaison, de plus nous étions tout préparé à ce travail, ayant écrit sur les commentaires latins des Bénédictions des Patriarches un article qui paraîtra prochainement dans cette Revue. Voici pourquoi il est impossible, croyons-nous, que Rufin soit l'auteur du *Tractatus VI :*

Rufin aurait, dans cette hypothèse, interprété à deux reprises les Bénédictions des Patriarches : dans le *Tractatus VI*, sous forme d'homélie, et aussi dans un commentaire en deux livres écrit pour un de ses amis. Or, ces œuvres sont à tous égards si dissemblables qu'il est inadmissible qu'elles proviennent du même écrivain. Ainsi le texte de la Bible est très différent dans les deux opuscules :

Rufin.	Tractatus VI.
V. 3. Contumelias irrogasti, tanquam aqua non effervescas. PL., t. XXI, col. 313. C.	Efferbuisti sicut aqua, non excandescas. P. 57, l. 17.
V. 6. In consilium eorum non introeat anima mea, et in consilio eorum non invitentur viscera mea. 315. D.	In consilio eorum non veniat anima mea, et super constantiam eorum non contendant praecordia mea. 61, 3.
V. 11. Lavabit in vino stolam suam, et in sanguine uvae amictum suum. 305. B.	Lavabit in vino stolam suam et in sanguine uvae anaboladium suum. 72, 14.

Il serait illusoire pour expliquer ces variantes d'imaginer que Rufin, au cours de ses voyages, fit usage de recensions différentes de la Bible, car pour un verset — le onzième — nous connaissons avec certitude la leçon qu'il avait adoptée. Son ami Paulin l'ayant spécialement interrogé sur le sens de ce passage, Rufin lui répond (Quod tu scripsisti : « et ad *cilicium* pullum asinae » quod in graeco ita est : καὶ τῇ ἕλικι τὸν πῶλον τῆς ὄνου αὐτοῦ) et à la traduction fautive en substitue une nouvelle : et ad *palmitem* vitis pullum asinae suae[1]. Rufin avait donc pour ce verset une variante qui lui était personnelle. Or, dans le *Tractatus VI*, on retrouve le verset tel qu'il était ordinairement cité : et ad *cilicium* pullum asinae suae[2].

L'interprétation des Bénédictions est aussi différente que leur texte. Dans sa lettre à Paulin, Rufin expose ses principes. C'est à tort, insiste-t-il, que beaucoup d'exégètes commentent ce passage, spécialement les versets 8-12, comme si rien n'y concernait Juda, ici comme ailleurs la Bible a un sens historique et un sens mystique[3]. Cette théorie, que Rufin prend la peine de justifier, domine

1. *P. L.*, t. XXI, col. 299-300.
2. Batiffol, *Tractatus Origenis de libris SS. Scripturarum*, 1900, p. 70, l. 5.
3. *Scio quamplurimos caput istud ita de Domino interpretari, at nihil ad*

sa pensée au cours de tout son premier livre ; si bien qu'après chaque verset il indique dans quelle mesure il peut s'interpréter historiquement et allégoriquement [1] ; il remarque que dans ce passage les derniers versets échappent presque à toute explication littérale : *Vides quomodo historialem intellectum, erga finem praecipue amputat et abscindit* [2]. Dans le second livre de son commentaire, Rufin donne toujours la signification littérale et figurée de chaque bénédiction. Ainsi, pour celle de Siméon et de Lévi, il écrit : *Quantum quidem ad historiam pertinet, videtur illud eorum culpare commissum, quod Emor filium Sychem, qui post sororis eorum concubitum, familiae Israel voluerat sociari, fraude et circumventione iugularunt... Spiritualis autem de his explanatio talis mihi quaedam posse videtur aptari, quod Symeon et Levi Scribarum et Pharisaeorum Iudaici populi possint ferre personas* [3]...

Combien la méthode de l'auteur du *Tract. VI* contraste avec celle de Rufin ! Perpétuellement il revient sur la même idée : *Scriptura etenim divina futura, non praeterita, indicabat, quippe cum ipse patriarcha sic dixerit : « Accedite ut indicem vobis quid occurrat vobis in novissimis diebus. » Et ideo cum haec in novissimis diebus futura praedixerit, non debet ad praeterita adverti* [4]. Poursuivi par la pensée du sens prophétique, il ne signale les interprétations historiques que pour les réfuter ; ainsi, au sujet de la bénédiction de Siméon et Lévi, il dit : *Multi quidem putant quod Simeon et Levi ideo sic arguantur a patre, eo quod, dum virginitatem sororis suae Dinae ulciscerent, dolose egerint cum Emor rege Sichimorum et filio eius Sichem... Sed nemo vestrum existimet, fratres dilectissimi, ob hanc causam eos a patre ipsorum tam acriter obiurgari, praesertim cum, sicuti iam supra tractavimus, dixerit idem Iacob filiis suis : « Accedite ut indicem vobis quid occurrat vobis in novissimis diebus. » Videtis ergo quod hoc non de praeterito factum, sed de futuro faciendum loquebatur* [5]. La tendance de Rufin dans le choix de ses interprétations et celle de l'auteur du *Tractatus VI* sont, on le voit, très différentes et ils se contredisent fréquemment.

La thèse du P. Brewer offre encore d'autres difficultés [6]. Quand Rufin aurait-il

Patriarcham Iudam pertinere ex his quae dicuntur, adfirment... Quaedam referantur ad Iudam ; sicut in complurimis caeteris, etiam in hoc capitulo sentiendum est, ut alterno intellectu expositio dirigatur, et interruptio historialis intelligentiae mystici sensus prodat arcanum. Loc. cit., col. 299-300.

1. Pour le verset 8 : *Potest hoc vel ad ipsum Iudam, vel ad eos qui ex ipso videntur esse progeniti reges, referri... sed et in Christo competenter accipitur* (col. 301, A.). — Verset 9 : *In his versiculis non iam concludimur, sed pene excludimur* (col. 301, C.). — Verset 10 : *Hic locus manifeste refertur ad Iudam* (col. 303, B.). — Verset 11 : *Hoc de Christo et proprie et singulariter dicitur* (col. 304, B.). — Verset 11 : *Videbuntur et haec tantum ad historicam expositionem pertinere... sed nobiliorem sensum mystica producit expositio* (col. 305, B.).

2. Col. 306, A. A la rigueur, on pourrait, ajoute-t-il, interpréter historiquement une partie de ce texte : *In quo adversum veritatem non est agendum impudenter, sed interruptione intelligentiae historialis exclusi, ad spiritualis expositionis ordinem redeamus.*

3. Col. 315, B. C.

4. *Op. cit.*, p. 59, l. 10.

5. *Op. cit.*, p. 61, l. 1, et 62, l. 1 ; cf. p. 66, l. 8, 10 ; p. 67, l. 11 ; p. 68, l. 15 ; p. 69, l. 13.

6. On pourrait encore faire remarquer que tandis que l'auteur du *Tracta-*

écrit le *Tractatus VI*? Ce devait être avant de rédiger son commentaire, car dans l'exorde du *Tractatus*, il déclare : *nunc de prophetia sanctissimi patriarchae Iacob, qua duodecim filiis suis eventura praedixit quae adhuc nunquam disserueram, tractare proposui*[1]. Avant cependant de prononcer cette homélie il en avait déjà prêché un grand nombre sur tous les chapitres de la *Genèse : Scio quidem, dilectissimi fratres, me de hoc primogenito libro, id est geneseos, frequentissime disputasse, et pene omnes lectiones eius, prout ratio permisit aut mediocritas intelligentiae sinit, alacritati vestrae disseruisse*[2]. Il est difficile d'entrevoir à quel moment de sa carrière Rufin se serait si assidûment adonné à la prédication en latin. En effet, il ne fut baptisé que vers l'année 371, tandis qu'il vivait dans un monastère à Aquilée[3]; et peu après il partit avec Hylas et Mélanie pour l'Egypte, où il parvint en 372[4]. Il ne prêcha donc pas avant cette époque; au reste, il ne fut ordonné prêtre qu'à Jérusalem; ce fut après l'année 378, mais avant 394[5]. Le séjour de Rufin en Orient, en Egypte d'abord, puis en Palestine se prolongea durant vingt-sept ans environ[6]; il rentra enfin en Italie en 397-398[7], et peu de mois après son retour, sollicité par Paulin, il écrivit en 398 et probablement à Rome[8], le premier livre de son commentaire sur la bénédiction de Juda. Il faudrait donc admettre que Rufin prononça en latin un grand nombre d'homélies sur la *Genèse* durant son séjour en Égypte et en Palestine, ou bien qu'il rédigea son commentaire à la même époque que le *Tractatus VI* et après avoir, à peine débarqué d'Orient, dans l'espace de quelques semaines, prêché fort souvent sur la *Genèse*, devant un même auditoire, *scio... me de hoc libro... geneseos... frequentissime disputasse, et pene omnes lectiones eius... alacritati vestrae disseruisse.*

Pour tous ces motifs, nous ne pouvons admettre avec le P. Brewer que Rufin ait écrit ce *Tractatus* ni aucun des autres, puisqu'ils sont tous du même auteur.

Louvain. Henri Moretus.

tus VI fait de continuels emprunts au commentaire de saint Hippolyte, Rufin semble ne s'en être nullement inspiré. Ce contraste est d'autant plus frappant que l'originalité et la confiance dans son propre talent ne sont pas les caractéristiques du tempérament littéraire de Rufin.

1. *Op. cit.*, p. 57, l. 5.
2. *Op. cit.*, p. 57, l. 1.
3. Schanz, *Geschichte der Rœmischen Litteratur* bis zum Gesetzgebungswerk des Kaisers. Justinian, t. IV (1904), p. 373.
4. Brochet, *Saint Jérôme et ses ennemis* (1906), p. 113.
5. Schanz, *op. cit.*, p. 372, note 1.
6. Id., *ibid.*
7. Brochet, *op. cit.*, p. 153.
8. Id., *ibid.*, pp. 163-164. Le P. Brewer (p. 170) fait remarquer que ses recherches l'ont amené par des voies tout à fait différentes à la même conclusion que Dom De Bruyne (*Revue Bénédictine*, 1906, p. 183), à savoir que les *Tractatus* auraient été composés dans l'Italie du Nord. Cette coïncidence n'existe pas. En admettant même que Rufin soit l'auteur des *Tractatus*, il n'a pu les prêcher à Aquilée.

Le gérant : Éd. Privat.

Toulouse, imp. Douladoure-Privat, rue S'-Rome, 39. — 7918

LA SCIENCE ET LA FOI

[Le mardi 9 novembre, à deux heures et demie, a eu lieu la séance solennelle de rentrée de l'Institut catholique, sous la présidence de Mgr Germain, chancelier, en présence de NN. SS. Mignot, archevêque d'Albi, et Ricard, archevêque d'Auch; NN. SS. de Beauséjour, de Carcassonne; Schœpfer, de Tarbes; Laurans, de Cahors; du Vauroux, d'Agen; Gély, de Mende; Touzet, d'Aire; Marty, de Montauban; de Ligonnès, de Rodez; Izart, de Pamiers, et Nègre, de Tulle. A côté d'eux se trouvait Mgr Breton, recteur de l'Institut.

Mgr Bougouin, évêque de Périgueux, qui avait assisté au Conseil des Evêques dans la matinée, est parti à midi pour Rome.

Une prochaine Chronique donnera le compte rendu de cette solennité où on a entendu un discours de Mgr le Recteur, un rapport sur la Faculté de théologie et un discours très élevé et très pratique de Mgr du Vauroux, évêque d'Agen.

Voici le discours de Mgr le Recteur :]

MONSEIGNEUR LE CHANCELIER,
MESSEIGNEURS,

Son Em. le cardinal Satolli, préfet de la Sacrée-Congrégation des Etudes, me faisait l'honneur de m'écrire, à la date du 17 mai de cette année : « Nous savons que les sciences sacrées fleurissent à l'Institut catholique de Toulouse, grâce au talent et à la doctrine des maîtres qui les professent, et l'enseignement qu'ils en donnent répond de tous points aux besoins des temps. » Faisant écho à cette parole d'autorité, l'éminent Recteur de l'Institut catholique de Paris écrivait naguère dans *le Correspondant*[1] : « Toulouse est devenue l'une des toutes premières écoles catholiques dans l'ordre des sciences sacrées; telle est vraiment sa marque distinctive. » Il disait dans le même article, parlant

1. *Correspondant*, 25 juillet 1909 : Les Universités catholiques. A propos des fêtes jubilaires de Louvain.

de la petite Revue qui fait rayonner au loin, à peu près dans toutes les contrées du monde catholique, l'enseignement de notre Institut : « Le *Bulletin de littérature ecclésiastique* est un modèle de revue critique où tous les problèmes contemporains ont été discutés avec compétence et vigueur. » Messeigneurs, si je rappelle en ce moment des suffrages partis de si haut, c'est pour vous en rapporter l'honneur : rien ne se fait ici que sous votre inspiration et votre conduite; c'est donc à vous que revient l'éloge que l'on donne à nos efforts et à nos œuvres. Mais il y a mieux à faire que de savourer avec modestie les compliments que l'on nous adresse : c'est d'en profiter, d'en tirer une lumière et une force pour travailler avec plus d'ardeur et plus de fruit.

Je vous demande donc la permission d'examiner devant vous et sous le contrôle de votre autorité quel est, dans la vie de l'Eglise, le rôle de la science et, comme conclusion, l'importance qui s'attache aux écoles où l'on cultive les sciences sacrées.

L'âme humaine vit de foi et non de science : la vérité qui lui est nécessaire pour diriger et gouverner sa vie, Dieu la lui donne comme un père donne à son enfant le pain dont il a besoin pour se nourrir et qu'il ne saurait se procurer tout seul. Quelquefois, Dieu attend que l'âme ait faim de la vérité et la demande au moins par les efforts qu'elle fait pour l'atteindre; le plus souvent il prévient ses désirs. Mais que la foi s'éveille en même temps que la pensée ou qu'elle se lève pour l'éclairer comme le jour après la nuit, elle est toujours un don de Dieu. La raison peut bien chercher la vérité; mais la vérité qu'elle trouve, quand la foi l'illumine, elle ne la cherchait pas; c'est une autre vérité qu'elle ne pouvait pas soupçonner et qu'elle contemple dans une lumière toute nouvelle. La vérité que la foi révèle se montre d'elle-même tout d'un coup et s'empare en un instant de l'esprit qui l'accueille ; tout à l'heure il doutait et maintenant il est certain; il ignorait et il sait. Il n'a pas conquis lentement, et l'une après l'autre, chaque parcelle de la vérité qu'il croit ; elle vient à lui tout entière en même temps sans l'ombre d'une hésitation, sans mélange d'erreur, telle que la possèdent ceux qui en vivent depuis longtemps. Elle n'est pas autre dans l'âme du savant et

autre dans l'âme de l'ignorant ; la même pour tous en substance, si elle répand sa lumière à des degrés divers, son éclat se mesure non pas à l'étendue d'esprit ni à la science, mais à la bonne volonté de celui qui la reçoit. Sans être initiés au détail et aux rapports logiques des dogmes définis, des enfants, des femmes, des illettrés soutenus par la foi montent à des hauteurs où les savants n'atteignent pas ; ils ont, sur les choses de Dieu et de l'âme, des intuitions qui dépassent les raisonnements de la spéculation théologique. Enfin, la foi peut s'éteindre ; mais tant qu'elle subsiste, il y a dans la conviction qu'elle produit une énergie qui défie toute attaque, un élan qui ne connaît pas d'obstacles ; elle dissipe sans effort toutes les oppositions de la raison et des sens ; bien plus, elle s'affermit ordinairement sous l'effort de la contradiction.

Ces caractères de la foi sont visibles à tous les yeux ; mais ils demeurent inexplicables, incompréhensibles pour quiconque n'a pas reçu « le don de Dieu ». La raison étrangère à la foi ne peut, en effet, que s'étonner et « blasphémer ce qu'elle ignore », c'est-à-dire considérer comme un état morbide et anormal, un pli aveugle de l'esprit, une déviation de la pensée, la foi qui pourtant a toujours pour effet d'accroître les formes de l'âme, parfois même de les exalter jusqu'au sublime. Le chrétien seul sait d'où vient la foi et qu'elle est dans son âme un reflet de la pensée de Dieu, une participation mystérieuse de la connaissance que Dieu a de lui-même. Jésus-Christ ne s'est pas contenté de dire une fois pour toutes aux hommes la vérité qu'ils doivent « croire et faire » pour remplir la doctrine qu'il leur a marquée ; il continue de la dire à chacun de ses fidèles dans le secret du cœur. C'est lui, c'est son Esprit qui éclaire « tout homme venant en ce monde » et le reconnaissant pour maître et qui lui fait embrasser sans réserve la vérité qu'il a dite. L'Esprit-Saint est ainsi le lien d'unité de tous les croyants qui forment une Eglise, un corps mystique dans les membres duquel circule un même sang, un même principe de vie. « Tout comme le Verbe raconte son Père de toute éternité dans le ciel, toujours éloquent et toujours véridique, Jésus-Christ le raconte dans son Eglise sur la terre

A dater du jour où il commença ce récit, il ne se tait plus; il ne se contredira jamais; tout est ferme et durable dans sa parole[1].»

L'Eglise conserve donc dans sa conscience comme un dépôt inviolable et conservera jusqu'à la fin la doctrine de Jésus-Christ; elle y puise à l'heure opportune, sous la conduite de l'Esprit-Saint, les vérités qu'elle fait éclater au grand jour, toutes les époques ne pouvant pas porter toute vérité : de là, dans la définition des dogmes les divines lenteurs de l'Eglise. Cette fonction, l'Eglise la remplit par l'intermédiaire de quelques-uns de ses membres à qui le Saint-Esprit se communique plus spécialement. L'autorité qu'ils exercent n'est pas un privilège, c'est une charge, elle appartient à l'Eglise, elle rayonne de ses profondeurs; c'est la même vertu de foi qui fait définir solennellement par le Souverain Pontife la vérité qu'il faut croire et qui fait croire aux simples fidèles la vérité définie.

L'Eglise, en effet, n'est pas une académie, un corps de savants offrant au public le fruit de ses recherches et tenu de fournir la preuve de l'avis qu'il émet. Elle n'apprend jamais rien de nouveau, elle ne fait que se souvenir; elle prend conscience, une conscience claire et réfléchie de ce qu'elle a toujours su; elle dit simplement: voilà la vérité que Jésus-Christ m'a enseignée et elle demande qu'on la croie sur parole. Toutefois, l'Esprit-Saint qui l'assiste ne la dispense pas d'interroger laborieusement ses souvenirs. Elle appelle à son aide, si j'ose dire, tous les ouvriers de la pensée chrétienne; elle invite les théologiens à développer leurs arguments, les historiens à produire leurs informations, les exégètes à discuter les textes; elle écoute enfin toutes les voix qui peuvent lui faire entendre un écho de la tradition et elle attend l'heure de Dieu, parfois durant des siècles. Puis, quand le moment est venu, elle se prononce à son tour; dominant le tumulte des opinions, démêlant la parole de son divin Maître au milieu de toutes les controverses, à travers tous les conflits des conceptions humaines, elle va droit à la vérité, uniquement docile à l'esprit de Dieu qui l'anime.

1. *Lettre pastorale sur la Foi* (16 février 1854), par Mgr Berteaud, évêque de Tulle.

Ainsi la curiosité réfléchie a sa place dans l'ordre de la vérité religieuse avec toutes les méthodes d'investigation qu'elle peut y appliquer ; bien plus, elle est un élément nécessaire de la vie de l'Eglise, comme la pratique des vertus chrétiennes, la prière et la discipline. Il y a, en effet, dans la croyance catholique deux éléments inséparables et distincts : la foi et l'intelligence. La foi est adéquate à son objet et, sous ce rapport, la même dans toutes les âmes croyantes ; elle embrasse la vérité tout entière telle que Dieu l'a révélée, telle que nous la verrons quand il nous la montrera, un jour à découvert dans sa lumière infinie. Mais le chrétien n'a jamais de la vérité qu'il croit une intelligence égale à sa foi et cette intelligence varie d'une âme à l'autre ; les unes se sont formé à peine une conception rudimentaire de quelques données fondamentales de la religion ; les autres ont approfondi les choses de Dieu autant, du moins, que l'esprit humain en est capable ; pour toutes et pour l'Eglise elle-même, il y a toujours ici-bas, jusque dans les vérités qu'elle enseigne expressément, une part d'inconnu qui peut diminuer sans s'effacer jamais entièrement.

Chaque fois que l'Eglise définit un dogme, c'est une perspective nouvelle qu'elle ouvre aux âmes sur l'infini ; c'est un nouveau progrès dans l'intelligence de la doctrine révélée que ses fidèles font sous sa conduite ou qu'elle consacre authentiquement. Elle leur offre alors de la vérité qu'ils croyaient déjà une formule plus précise, elle en détermine plus exactement les lignes et les contours. Ainsi les définitions dogmatiques de l'Eglise répondent à un double besoin de l'âme humaine ; elles alimentent la foi et elles l'éclairent ; elles sont une règle et un frein pour la pensée ; elles sont aussi une explication relative, imparfaite, mais tout de même une explication de la vérité qu'il faut croire. Et l'on peut dire que l'Eglise a été amenée à définir ses dogmes par la nécessité où elle s'est trouvée de satisfaire la curiosité tout en la contenant ; ses décrets dogmatiques ont tous pris naissance, ou presque tous, dans des conjonctures où elle remplissait son devoir de repousser l'erreur, une fausse interprétation de la parole divine, et de fournir la vraie.

A l'origine, l'Eglise a pu se contenter d'offrir aux âmes qui

venaient à elle les données évangéliques dans leur simplicité concrète ; elle racontait la merveilleuse histoire de son Maître, sa vie, sa mort, sa résurrection ; elle répétait ses leçons, ses préceptes, ses promesses ; et les premiers fidèles, témoins ou instruments des miracles que le Dieu fait homme continuait de prodiguer pour affermir dans les âmes le fondement de son empire, vivant en quelque sorte dans la pleine lumière des communications divines, ne sentaient, pour la plupart, d'autre besoin que de communier par la foi de toute leur âme à la parole de Dieu.

Cependant, déjà au temps même de la prédication apostolique, la curiosité s'éveillait légitime ou indiscrète ; des questions étaient posées ; il y en avait que l'Apôtre prescrivait d'écarter, mais il y en avait aussi auxquelles il fallait répondre : la plupart des épîtres de saint Paul et l'évangile de saint Jean doivent leur origine à cette préoccupation. A mesure que l'enseignement de Jésus et de ses apôtres pénétrait dans les esprits les plus divers, de nationalité, de race et de culture différentes, et se heurtait à toutes les contradictions de doctrine des religions et des philosophies qu'il venait supplanter, il devait prendre une forme plus en rapport avec les exigences intellectuelles des âmes qui l'accueillaient et aussi de celles qui le repoussaient.

Pour l'exposer et surtout pour le défendre contre les attaques des ennemis ou contre les entreprises des téméraires, il devint nécessaire d'appliquer l'analyse aux faits de l'histoire religieuse, aux affirmations synthétiques de l'Écriture ou de la tradition, aux pratiques et aux institutions de l'Eglise, d'extraire peu à peu, en les distinguant, les éléments de doctrine qui y étaient contenus, d'en préciser le sens et la portée, de créer des formules nouvelles, et ensuite de relier, dans une synthèse doctrinale, des vérités qui avaient été d'abord enseignées à l'état fragmentaire, sans aucune préoccupation d'ordre rationnel, simplement avec le geste du semeur qui jette sur un sol fécond des grains de blé. Ainsi fut entrepris presque dès l'origine, sous le regard bienveillant de l'Eglise et sous son contrôle, ce travail d'élaboration et d'organisation de la doctrine révélée qui devait se poursuivre au cours des siècles avec des méthodes et des fortunes diverses,

et qui se continuera jusqu'à la fin des temps. Et voilà comment le germe évangélique, amplifié, enrichi par le labeur immense et ininterrompu des Pères et des Docteurs, qui obéissaient tout à la fois aux lois logiques et à leur devoir de conducteurs d'âmes, est devenu, par un développement progressif, le grand arbre de la théologie catholique. L'Eglise n'en a pas, tant s'en faut, consacré tous les résultats, toutes les conclusions; dans le vaste champ de la science sacrée, les dogmes définis n'occupent qu'une zone relativement étroite. Son enseignement, en effet, a pour but, non pas de révéler aux hommes tous les mystères de l'essence divine, mais de leur donner de Dieu une connaissance qui les excite à l'aimer et à le servir. Dès lors elle parle ou elle se tait sous l'unique inspiration de ce devoir essentiel de glorifier Dieu et de sauver les âmes. Tant qu'elle juge qu'il n'est point nécessaire pour défendre la cause de Dieu et des âmes de fixer un point de doctrine, elle l'abandonne à la discussion, elle laisse se développer librement les opinions et les controverses. Si elle élève la voix, c'est toujours au moment opportun; et non seulement elle parle toujours quand il le faut, mais elle dit chaque fois la vérité qu'il importait de proclamer et l'expression qu'elle lui donne est invariablement celle qui convient et qui demeure.

Divine par son principe, l'Eglise est humaine par son organe; elle parle donc aux hommes la langue des hommes; elle ne sait pas parler et ils ne comprendraient pas une autre langue; elle traduit la vérité de Dieu avec des idées humaines, et c'est ainsi seulement qu'elle peut la leur faire entendre. Du reste, Dieu lui-même s'est exprimé dans la même langue; il a revêtu lui aussi la vérité qu'il lui a plu de communiquer aux hommes d'idées, de symboles humains : sans cela, il aurait parlé pour ne rien dire.

C'est à l'Eglise seule qu'il appartient de décider en dernier ressort quelles sont les idées qui s'adaptent le mieux à la vérité divine et qui l'expriment le moins imparfaitement, car il y a toujours et nécessairement disproportion entre la vérité qui vient de Dieu et le vêtement que des hommes peuvent lui donner; il y a dans toute vérité révélée, je l'ai déjà dit, un mystère

quelque chose que l'on n'entend pas et donc que l'on ne peut pas exprimer. Les idées dont l'Eglise se sert pour traduire la parole de Dieu, elle les prend où elle veut; le plus souvent elle les emprunte au sens commun, quelquefois à des systèmes philosophiques qui ont acquis, en quelque sorte, par une longue possession, droit de cité dans la pensée humaine et dont les théories accessibles à tous les esprits offrent des symboles presque aussi clairs et aussi commodes à manier que les vues du sens commun. C'est donc, de la part de Renan [1], une étrange naïveté, — le mot pourra paraître un peu gros appliqué à un esprit aussi délié, mais il est juste tout de même, — c'est, dis-je, de la part de Renan une étrange naïveté que d'avoir cru convaincre l'Eglise d'imposer abusivement à la foi des fidèles une doctrine étrangère à l'Evangile parce qu'elle a défini, au Concile de Florence, que les sacrements de la nouvelle Loi se composent de deux éléments : la matière et la forme.

L'Eglise n'a pas attendu le quinzième siècle pour introduire dans ses définitions des notions philosophiques puisées à des sources diverses; elle l'a toujours fait. Dès qu'elle a eu à proclamer sous une forme authentique et solennelle un point quelconque de la doctrine qu'elle professe, elle a choisi pour formuler sa pensée les termes qui pouvaient la traduire pour tous les esprits avec le plus de précision et le plus de clarté; la langue philosophique lui a servi pour cela au même titre que la langue vulgaire; elle a usé simplement de son droit souverain en prenant son bien partout où elle l'a trouvé. L'on a parlé d'infiltrations hétérogènes dans le dogme catholique, d'apports de doctrine qui lui seraient venus de tous les côtés et sous lesquels aurait disparu depuis longtemps la donnée primitive, originale, comme un fleuve se confond sans retour au sein de ses affluents. L'on n'a pas su ou l'on n'a pas voulu faire cette distinction pourtant très simple de la vérité et de l'expression qu'elle doit revêtir pour être accueillie par l'esprit humain. S'adressant à l'humanité tout entière dispersée le long des siècles et répan-

1. *Souvenirs de jeunesse.*

due dans tous les pays, il est naturel, il est même indispensable que l'on retrouve dans la langue que l'Eglise lui parle une empreinte, un reflet des temps et des lieux qu'elles ont traversés ensemble. Mais l'Eglise, en s'appropriant des théories, des idées élaborées par la philosophie, n'en prend que ce qui lui est nécessaire pour faire entendre, dans la mesure où elle le peut, la vérité qu'elle enseigne ; elle les ramène aux conceptions fournies par l'observation générale de la raison et n'emploie jamais, à vrai dire, dans ses définitions, que des éléments qui appartiennent en commun à la race humaine. Elle n'a donc pas mis Platon ni Aristote sur le même pied que la Bible ; elle n'a canonisé aucun système. Du reste, les mêmes mots, transposés des choses humaines aux choses divines, n'ont jamais absolument le même sens ; quelles que soient les idées sous lesquelles l'Eglise nous présente la vérité révélée, il faut toujours en élaguer un certain nombre d'éléments où se marque l'imperfection de leur origine, et, par suite, ces idées ne peuvent nous donner du monde surnaturel, comme le dit saint Thomas, qu'une connaissance par analogie. Nous disons bien : la substance, la nature, les personnes divines, mais nous devons convenir aussi que ces idées de substance, de nature et de personne ne sauraient s'appliquer à Dieu telles que nous pouvons les concevoir et que, dans la sphère où nous les transportons, elles s'enveloppent en grande partie, à nos yeux, d'un mystère impénétrable.

Quant aux problèmes qui s'élèvent à l'heure présente de tous les points de l'horizon intellectuel sur les rapports de la science et de la foi, ce n'est pas le métier de l'Eglise de s'occuper à les résoudre. L'Eglise est un gouvernement et, comme tous les gouvernements, elle a pour mission, non pas de supprimer, mais d'encourager et de diriger l'initiative et le travail individuels. Elle laisse aux ouvriers de bonne volonté le soin de chercher des solutions aux difficultés de l'heure présente, de démêler, parmi les idées qui se sont fait jour sous l'inspiration de la critique historique, des sciences naturelles et du mouvement social, celles qui doivent vivre, de découvrir dans la doctrine catholique des aspects nouveaux, encore inaperçus, par le moyen desquels s'établira

l'accord des données scientifiques avec la révélation. Elle ne faillira jamais à sa tâche d'intervenir quand il le faudra, pour discerner les fruits de ce travail, séparer le bon grain de l'ivraie, et donner au monde, quand le monde réclamera une nouvelle semence de vie, des vues nouvelles de l'éternelle vérité. A toutes les périodes critiques de son histoire, son attitude a été la même; toujours ses docteurs ont d'abord fait face à l'ennemi, préparé les armes nécessaires pour repousser l'erreur en renouvelant l'exposition de la doctrine. Puis elle a opéré dans leur œuvre le départ nécessaire; elle y a pris ce qui lui appartenait, les conceptions qu'elle a jugées propres à donner aux âmes la lumière dont elles avaient besoin, en y imprimant le sceau d'une infaillible autorité.

Un grand évêque, qui fut en même temps un grand théologien et un poète, écrivait dans sa langue lyrique, il y a déjà cinquante ans[1] : « Pour s'être courbé sous l'empire d'une parole révélée, le chrétien n'est pas condamné à stationner dans la nuit; il lui est ordonné de marcher courageusement vers la lumière. Les Pères, les Docteurs ont eu la conscience profonde de ce devoir imposé par Dieu au génie. Vous ne les voyez pas s'arrêter, la paupière abaissée, muets en face des formules redoutables du dogme. Les cieux pleins d'étoiles, tant explorés par l'œil des astronomes, ont subi des regards moins ardents et moins curieux que le ciel de la foi. De riches découvertes ont été faites dans ces profondeurs sacrées, et qui sait les conceptions que Dieu se réserve de faire éclater encore par l'intelligence humaine au moyen de la foi. » Et il ajoutait : « Dieu veut donc que l'intelligence des dogmes ne soit jamais interrompue dans l'Eglise, mais il ne laisse pas le génie qui les étudie à ses seules forces. Tout chrétien trouve dans un sacrement les dons d'intelligence, de science et de sagesse applicables à sa perfection propre; il y a, en outre, des dons d'intelligence, de science, de discours, distribués aux docteurs pour le bien de l'Eglise tout entière; loin d'interdire à

1. *Lettre pastorale sur la Foi* (16 février 1854), par Mgr Berteaud, évêque de Tulle.

son Eglise les efforts et les travaux de la pensée, Dieu s'en fait le noble et impérieux complice. »

Et voilà précisement le but et la raison d'être du haut enseignement de la théologie. Il préconise et propage les vraies méthodes de travail, il entretient parmi le clergé, défenseur-né de la religion, avec le goût des études supérieures, une confiance éclairée et entière dans ses moyens de défense; il oriente la curiosité des esprits réfléchis et studieux vers les questions qu'il importe le plus d'approfondir et d'élucider pour dissiper le trouble des âmes qui s'émeuvent des nuages assemblés par les adversaires de la foi catholique. Il offre, enfin, aux évêques le moyen de remplir le vœu que le souverain Pontife, dans l'Encyclique *Pascendi*, formulait en ces termes : « Autant que vous le pourrez, Vénérables Frères, stimulez à l'étude de la théologie, de façon que les clercs en emportent au sortir du Séminaire une estime profonde et un ardent amour et que, toute leur vie, ils en fassent leurs délices. Car nul n'ignore que, parmi cette grande multitude de sciences et si diverses qui s'offrent à l'esprit avide de vérité, la première place revient de droit à la théologie, tellement que c'était une maxime de l'antique sagesse que le devoir des autres sciences comme des arts est de lui être assujetties et soumises à la manière des servantes. Ajoutons que ceux-là entre autres nous paraissent dignes de louanges qui, pleinement respectueux de la tradition, des saints Pères, du magistère ecclésiastique, mesurés dans leurs jugements, se guidant selon les règles de la pensée catholique, ont pris à tâche de faire plus de lumière dans la théologie positive en y projetant celle de l'histoire digne de ce nom. Evidemment, il faut donner plus d'importance que par le passé à la théologie positive, mais sans le moindre détriment pour la théologie scolastique. » Voilà ce que réclame la plus haute autorité religieuse; or, c'est le haut enseignement qui est appelé surtout à fournir à l'Eglise ces hommes et ces œuvres de science dans l'ordre théologique. L'étude ne crée pas le talent, encore moins le génie, mais elle forme le milieu où le talent et même le génie peuvent éclore; elle fait plus, elle prépare les matériaux que l'Eglise elle-même ne dédaigne pas de mettre en

œuvre, quand, pour s'accommoder aux besoins de l'esprit humain, elle croit devoir entourer son enseignement des témoignages de la tradition.

Le désir de savoir s'est exalté de nos jours, la curiosité scientifique s'est généralisée et pour ainsi dire popularisée. C'est donc plus que jamais le temps de nous tenir prêts à prouver que l'obéissance de notre foi est raisonnable, qu'il y a aussi une *science* des choses sacrées qui, pour différer essentiellement des choses de ce monde, peut cependant répondre, dans la mesure du possible, au désir que l'homme a de comprendre même ce qu'il croit. « Si quelqu'un, dit saint Augustin, ne sentait pas l'aiguillon de ce désir et pensait que nos mystères doivent n'être jamais le but de l'intelligence, mais seulement de la foi, celui-là ignorerait à quel usage sert la foi ici-bas[1]. »

Les hommes de réflexion et d'étude qui déploient leurs efforts dans les divers cadres des sciences sacrées, selon les méthodes qu'elles comportent, travaillent à leurs risques et périls. Leur œuvre, quoi qu'ils fassent, est toujours mêlée de matériaux fragiles et sans valeur; c'est malheureusement le droit de tout homme qui pense de n'embrasser parfois qu'une ombre alors qu'il croit tenir la vérité. Dieu n'a donné qu'à son Eglise le privilège d'être l'écho toujours fidèle de sa pensée, et l'Eglise n'impose à personne le devoir impossible à remplir pour tout autre qu'elle-même de commenter sans défaillance la parole divine. Tout ce qu'elle demande, c'est que le travailleur qui s'applique à l'étude méthodique de sa doctrine et à la recherche des faits de son histoire soit un chrétien de foi humble et docile, de conduite prudente et loyale, épris par-dessus tout du vrai, dominé dans tous ses travaux par cette double conviction qu'il n'y a pas de vérité contre la vérité et que, dans la sphère où il se meut, tout se décide en dernier ressort par l'autorité de l'Eglise. Il s'est nourri de l'enseignement catholique, il a fait des dogmes définis et intangibles la substance même de sa pensée et il s'en sert comme d'une base d'élan pour aller vers plus de lumière,

1. Saint Augustin, *Epist. ad Evodium.*

n'ayant qu'un désir, servir Dieu et les âmes, toujours prêt, comme le serviteur du centurion, à laisser ou à reprendre sa tâche au commandement du maître. Du reste, son obéissance n'entrave point son activité; il se contient sans peine dans les limites qu'il s'est tracées, sachant qu'au delà il n'y a que ténèbres et précipices; certain d'ailleurs que son guide a jalonné la route qu'il suit et saura l'avertir avant de le laisser se perdre sans retour, il marche vers le but d'un pas plus libre et plus assuré. L'Eglise, en effet, soutient, dirige ses efforts; elle n'opprime jamais l'essor de sa pensée. L'Eglise sait bien qu'il ne sortira jamais ni d'un fait ni d'un texte un démenti à sa parole; elle n'a pour adversaires que l'orgueil qui aveugle et la mauvaise foi qui corrompt les sources de la vérité.

Quant à nous, c'est notre volonté et notre sécurité d'obéir à l'Eglise et non à la séduction de telle ou telle opinion humaine. Non, nous n'en pouvons pas douter : Tout ce que l'Eglise a dit sera trouvé vrai, tout ce qu'elle a fait sera reconnu bon, toutes les promesses qu'elle a reçues seront accomplies; « le monde n'est que la preuve de l'Eglise, et tout ce que nous ferons avec l'Eglise et pour elle triomphera de la fourbe, de la folie et de la force du monde [1] ».

G. Breton.

1. Louis Veuillot, *Mélanges* (1871-1872), « Vinces ».

LES DEUX MÉTHODES DES ÉTUDES THÉOLOGIQUES[1]

Monseigneur le Chancelier,
Messeigneurs,

Le rapport que vous allez entendre sur la Faculté de Théologie est destiné, cette année, à faire connaître non pas le détail de nos travaux, mais la méthode qui les dirige, l'esprit qui nous inspire. Cet esprit, c'est la conviction où nous sommes que, dans nos travaux théologiques, la méthode scolastique et la méthode positive doivent être également pratiquées et étroitement unies. Car, ici, ces deux méthodes vivent en parfait accord et se prêtent un mutuel secours. Et cet état de choses nous paraît tout naturel : c'est le contraire qui serait surprenant. Un théologien philosophe aurait vite fait de vous le démontrer par des considérations rationnelles. Aujourd'hui, vous permettrez à un historien d'appeler l'histoire en témoignage et de s'effacer devant les faits. L'histoire nous montrera que l'emploi simultané des méthodes scolastique et positive est une nécessité de nos études, une assurance indispensable contre des risques très graves. En effet, ces deux méthodes sont également légitimes : nées à des moments différents, elles répondent, chacune, à des besoins permanents de l'esprit; elles représentent deux traditions laborieuses également chères à l'Eglise et illustrées par les représentants des divers Ordres religieux et du clergé séculier; aucune d'elles n'a été acceptée sans lutte, et ainsi chacune a obtenu la consécration que donne à une œuvre une opposition reconnue injustifiée; enfin, associées, elles se prêtent un mutuel secours : tandis que leur séparation ou leur divorce a amené chacune d'elles, à certains moments, à accumuler des ruines.

1. Ce rapport a été lu à la séance de rentrée de l'Institut catholique, le 9 novembre. Comme certains points exigeaient des références précises, on a cru devoir étendre l'annotation à tout l'exposé.

Et voilà quelques raisons de la conviction qui nous anime. Pour les développer brièvement, il suffira de retracer quelques traits de l'histoire de ces deux méthodes de travail.

I.

La méthode scolastique[1] est ainsi nommée parce qu'elle a son origine historique et qu'elle a réalisé sa première forme dans les Ecoles et ensuite dans les Universités du moyen âge. Elle consiste essentiellement dans l'application de la philosophie, de la philosophie d'Aristote à l'explication et à la démonstration du dogme. C'était une nouveauté. Jusqu'au début du treizième siècle, l'enseignement ordinaire de la théologie avait un caractère peu spéculatif; c'était avant tout l'explication de la Bible, dont le professeur faisait une explication suivie. Cet enseignement était donc donné non dans un ordre logique, mais à propos de tel texte rencontré dans la lecture de la Bible. Le cours secondaire de théologie, l'explication des *Livres des Sentences* de Pierre Lombard n'atténuait pas le caractère peu synthétique de cet enseignement, qui, surtout, disposait d'une information philosophique insuffisante, malgré les créations de saint Anselme et d'Abélard. De là, sauf quelques traités didactiques dans la scolastique du douzième siècle depuis saint Anselme et Abélard, un ordre d'exposition peu rigoureux, de longues énumérations et des redites. C'est cette méthode analytique qui, au début du treizième siècle, fut reconnue insuffisante et devant les progrès de l'aristotélisme arabe, qui allait devenir l'averroïsme, et devant la diffusion de l'hérésie albigeoise, qui se rattache au dualisme philosophique. C'étaient deux systèmes cohérents et logiquement déduits, deux synthèses doctrinales qui s'opposaient à la vérité catholique. Les contemporains eurent l'impression d'un danger pressant. Devant ces deux ennemis, une apologétique était nécessaire; il fallait accepter la discussion philosophique, réunir en faisceau les preuves du christianisme et opposer synthèse à synthèse : ce sont les secondes et principales origines de la méthode scolastique.

1. Sur la méthode scolastique, un important ouvrage est en cours de publication : M. GRABMANN, *Die Geschichte der scholastischen Methode*, Fribourg-en-Brisgau, 1909. Le premier volume, le seul paru, va de la patristique au début du douzième siècle. On a aussi l'excellent ouvrage : G. ROBERT, *Les écoles et l'enseignement de la théologie pendant la première moitié du douzième siècle*, Paris, 1909.

La méthode scolastique est donc, par ses origines, une méthode de combat. Les contemporains eux-mêmes le disent : elle est le complément de la croisade albigeoise. A cette époque courageuse, c'était un axiome des gens d'Eglise qu'après avoir combattu l'hérésie à la pointe de l'épée des laïcs, il restait à en triompher à la pointe de la langue des clercs[1]. On ne s'en tint pas à ces déclarations. Quelle vie ardente que celle de l'Eglise au début du treizième siècle! Toute l'activité se tourne vers l'ennemi de la doctrine : c'est une période créatrice. La méthode scolastique, c'est l'arme nouvelle forgée par la pensée catholique; pour améliorer cette arme, l'Eglise a développé les Universités; pour donner à l'Eglise la milice des temps nouveaux, la milice de la parole, saint Dominique a fondé l'Ordre des Frères Prêcheurs, et pour donner des armes à sa milice, saint Dominique a pensé qu'il fallait aller les chercher là où elles étaient, dans les Universités. Et c'est là un fait qui mérite qu'on s'y arrête. C'est un des épisodes principaux de la vie intellectuelle de l'Eglise, un tournant dans l'histoire des ordres religieux, le fait qui domine l'histoire de la scolastique, je veux dire l'entrée des Frères Prêcheurs comme élèves à l'Université de Paris.

C'est que l'Ordre dominicain, et c'est là une de ses meilleures gloires, est le premier Ordre religieux qui ait fait de l'apostolat scientifique une des obligations principales de la vie religieuse, dans laquelle jusqu'alors l'étude était un accessoire[2]. C'est saint Dominique qui, dans sa règle, a réduit la longueur de l'office du chœur pour donner plus de temps à l'étude. C'est saint Dominique qui a établi à Paris, rue Saint-Jacques, le premier Séminaire universitaire pour des religieux[3]. Le fait

1. En 1229-1230, l'Université de Toulouse, alors à ses débuts, envoyait une circulaire aux maîtres et élèves des autres Universités, pour faire des recrues. On y lit : « Ut ubi pridem gladii viam vobis fecere, pugnetis acumine linguae; ubi bellica strages inhorruit, pacifica militetis doctrina; ubi pravitatis heretice silvestris spinetum excrevit, cedrus fidei catholice per vos ad sidera sublimetur. » Dans M. Fournier, *Les statuts et privilèges des Universités françaises*, Paris, 1890, p. 439. Sur l'importance de la fondation de l'Université de Toulouse, voir H. Rashdall, *The Universities of Europe in the middle Ages*, t. II, pp. 157 et suiv., Oxford, 1895.

2. H. Denifle, *Die Constitutionen des Prediger-Ordens vom Jahre 1228*, dans *Archiv für Litteratur und Kirchengeschichte des Mittelalters*, t. I, pp. 182 et suiv., Berlin, 1885.

3. *Ibid.*, p. 188. — En 1217, sur ses seize compagnons, saint Dominique en envoya sept à Paris « ut studerent et praedicarent et conventum facerent ». En 1219, il présida lui-même à l'installation des cellules et eut une affection spéciale pour le couvent de la rue Saint-Jacques qui comprenait, en 1219,

fit scandale dans les anciens ordres[1]. Des religieux à une école séculière, au milieu des dangers de Paris et des vanités de la science, quel manquement aux usages!

Saint Dominique tint bon. Il serait trop long de dire comment, à l'Université de Paris, les Frères Prêcheurs, d'élèves qu'ils étaient d'abord devinrent maîtres. Le résultat seul importe. L'impulsion de saint Dominique produisit des résultats au delà de toute prévision. Au bout de peu d'années, les Frères Prêcheurs ont, dans le monde des idées, une autorité prépondérante. Ils laissent loin derrière eux les maîtres séculiers de l'Université de Paris. Devant l'averroïsme et l'hérésie albigeoise, ils acceptent la discussion sur toute la ligne et perfectionnent la méthode. C'est chez eux la passion, l'enthousiasme de l'étude et même une fierté intellectuelle qui surprend d'abord dans l'humilité religieuse. Ils veulent être et sont les chevaliers de la théologie. Qu'on lise à cet égard le *Manuel des études* du Frère Prêcheur Humbert de Romans[2]. C'est un recueil de maximes qui pourrait être encore l'inspiration des étudiants ecclésiastiques d'aujourd'hui. Telles sont les origines immédiates — combien sympathiques et attachantes! — de la scolastique du treizième siècle.

Cet enthousiasme de serviteurs éclairés et soumis de l'Eglise pour l'apologétique nouvelle suffirait à prouver qu'elle répondait à un besoin des esprits et qu'elle devait être acceptée. Mais ce résultat ne fut pas obtenu sans peine. Les nouveaux apologistes firent alors une expérience pénible : ils constatèrent qu'il est une lutte plus méritoire que celle qui met aux prises les catholiques et les ennemis de l'Eglise, c'est celle qui met en présence des fils également dévoués de l'Eglise, qui, en toute bonne foi, soutiennent des doctrines qu'ils jugent opposées et incompatibles. Bien que les deux partis soient d'accord pour remettre la décision finale à l'Eglise, les débats ainsi institués n'en ont pas moins dans les âmes des contre-coups douloureux. Mais de telles épreuves sont une

trente religieux, et, en 1224, plus de cent vingt. Les Constitutions de 1228 contiennent, sur les études, des prescriptions qui certainement proviennent de ces premières origines.

1. H. Denifle, *Das erste Studienhaus der Benedictiner an der Universität Paris*, dans *Archiv*, etc., t. I (1885), pp. 570 et suiv., et surtout le texte de Matthieu Paris, *ibid.*, p. 572, n. 2.

2. Il s'agit surtout du chapitre *De modo studendi* ou *De doctrina sana*, dans l'*Expositio super regulam S. P. Augustini* d'Humbert de Romans, général de l'Ordre et mort en 1277, dans *Bibliotheca maxima veterum Patrum*, etc., Lyon, 1677, t. XXV, pp. 630-635.

nécessité; les accepter et les endurer est une forme du courage intellectuel, vertu professionnelle du travailleur. A cet égard, les scolastiques méritent de servir de modèles. Leur controverse fut absolument loyale et sincère.

L'apologétique nouvelle consistait à appliquer la philosophie d'Aristote à la démonstration du dogme. De là des constructions doctrinales en partie nouvelles. Comment s'étonner que des esprits incomplètement ralliés aux nouvelles méthodes aient supporté malaisément qu'on ait troublé leurs habitudes et dérangé la belle ordonnance de leurs thèses? Ce parti conservateur était représenté par les maîtres séculiers de l'Université de Paris et par les Franciscains, chez lesquels aussi se développait une vie intellectuelle intense[1]; il recruta même des adhérents dans l'ordre de saint Dominique, et une des peines les plus sensibles de l'Ecole aristotélicienne de saint Thomas, c'est l'opposition qu'elle rencontra parmi les Frères Prêcheurs[2].

Comment, disait-on, des religieux pouvaient-ils tirer une apologétique de la philosophie d'Aristote qui, à ce moment même, à l'Université de Paris, inspirait le parti averroïste, c'est-à-dire une philosophie contraire au spiritualisme et à l'Eglise? Mais, précisément, Albert le Grand et saint Thomas voulaient exorciser l'aristotélisme et le baptiser. Tentative hardie dont, aujourd'hui, le succès ne doit pas nous dissimuler les risques, plus visibles encore aux yeux des contemporains.

Ces difficultés durèrent longtemps, pendant la carrière de saint Thomas et au delà. Il n'y eut pas seulement des argumentations orageuses, il y eut des condamnations. Comme il arrive quelquefois à ces heures troublées, on eut de la peine à faire d'abord les distinctions nécessaires. Dans la condamnation de l'aristotélisme averroïste, on voulut englober l'aristotélisme thomiste. Saint Thomas fut accusé de compromettre et de miner la foi sur des points importants. Situation inquiétante, saint Thomas était désavoué par la Faculté de Théologie et soutenu par la Faculté des Lettres, appelée alors Faculté des Arts. Tant qu'il vécut, le « prudentissime frère Thomas », comme aimaient à dire ses amis les Artistes de l'Université de Paris, sut tenir tête à l'orage. L'argumentation la plus mouvementée le trouvait toujours d'une placidité inaltérable. C'est

1. Voir H. Felder, *Geschichte der wissenschaftlichen Studien im Franziskanerorden bis um die Mitte des 13. Jahrhunderts*, Fribourg-en-Brisgau, 1904.

2. F. Ehrle, *Beiträge zur Geschichte der mittelalterlichen Scholastik*, dans *Archiv*, etc., t. V (1889), pp. 603 et suiv., et P. Mandonnet, *Siger de Brabant et l'Averroïsme latin au treizième siècle*, Fribourg-en-Suisse, 1899.

ainsi qu'en 1270 il empêcha la condamnation de deux de ses thèses. Mais après sa mort, la scolastique aristotélicienne subit des défaites. En 1277, l'évêque de Paris condamne deux cent dix-neuf propositions parmi lesquelles une vingtaine sont de saint Thomas[1]. En la même année, un Frère Prêcheur, archevêque de Cantorbery, condamne trente propositions qui, presque toutes, sont de saint Thomas[2] : condamnation renouvelée, en 1284, par un autre archevêque de Cantorbéry[3]. C'est ainsi que l'apologétique nouvelle était condamnée par les évêques qui avaient la haute surveillance des deux premières Universités d'alors : celles de Paris et d'Oxford. Sans doute, l'Ordre de Saint-Dominique soutint avec une patience inlassable la doctrine de son illustre champion ; mais c'est seulement après un demi-siècle, à l'occasion de la canonisation de saint Thomas, en 1325, que l'évêque de Paris retira la condamnation de 1277, en tant qu'elle atteignait le Docteur angélique[4].

Difficilement, nous pouvons aujourd'hui nous faire une idée de la vivacité de ces controverses, en un temps où l'Université de Paris était à son apogée. La transformation inaugurée par saint Dominique s'était rapidement généralisée. La plupart des ordres religieux avaient fondé des maisons d'étude auprès de l'Université de Paris. Nous avons des statuts de plusieurs d'entre elles. Telle fondation détermine le nombre des membres du nouvel institut, et il est spécifié que ce nombre pourra toujours être augmenté, mais qu'il ne saurait être, en aucun cas, diminué[5]. A la faveur de ces institutions, réguliers et séculiers rivalisaient d'ardeur. La méthode scolastique orthodoxe affirmait ses variétés, dont les principales sont : le thomisme des Frères Prêcheurs, l'augustinisme de saint Bonaventure, et, à quelques années de là, le scotisme des Frères Mineurs. Grâce à l'agrément des Papes, c'est à Paris que s'élaborait la pensée théologique, avec une publicité et une vigueur de discus-

1. Cette liste se trouve dans DENIFLE et CHATELAIN, *Chartularium Universitatis Parisiensis*, t. I, Paris, 1889, pp. 543 et suiv.

2. *Ibid.*, pp. 558 et suiv.

3. *Ibid.*, pp. 624, 626, 634, et dans F. EHRLE, *John Peckham über den Kampf des Augustinismus und Aristotelismus in der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts*, dans la *Zeitschrift für Katholische Theologie*, Innsbruck, 1889, pp. 172 et suiv.; et le même *Beiträge*, etc., dans *Archiv*, etc., t. V (1889), pp. 607 et suiv.

4. *Chartularium Universitatis Parisiensis*, t. II, Paris, 1891, p. 280.

5. Fondation de la première maison bénédictine près l'Université de Paris, dans DENIFLE, *Das erste Studienhaus der Benedictiner an der Universität Paris*, dans *Archiv*, etc., t. I (1885), p. 581.

sion dont il y a peu d'exemples dans l'histoire ecclésiastique. Nous ne saurions oublier que ces luttes d'idées furent aggravées par des épisodes moins glorieux, par exemple, par la tentative des séculiers de l'Université de Paris pour enlever le droit d'enseigner aux réguliers et particulièrement aux Frères Prêcheurs. Mais ce scandale même eut sa rançon. Il donna à Frère Thomas l'occasion d'affirmer magnifiquement, au nom de la scolastique, le principe de la concurrence intellectuelle[1].

Mais la méthode scolastique était-elle parfaite? La victoire du thomisme, la constitution de l'Ecole scotiste mettaient-elles fin à tout progrès? On le sait, en plein âge d'or de la scolastique, une critique hardie, parfois même âpre et injuste, mais singulièrement pénétrante, se produisit : c'est celle de Roger Bacon, un Frère Mineur de l'Université d'Oxford, mort en 1294. En divers domaines, cet homme du treizième siècle a eu des intuitions de génie, par exemple dans les sciences physiques et naturelles. Quant aux études ecclésiastiques, il a fait de la méthode de son temps une critique dont l'histoire subséquente de la scolastique devait justifier plusieurs points.

Roger Bacon parle des sept péchés de la scolastique[2] : prédominance excessive de la philosophie; lacunes de l'information, particulièrement au sujet des langues; exposé imparfait des sciences qu'elle professe; importance exagérée accordée au livre des *Sentences* qui fait négliger la Bible au profit de la spéculation; emploi d'un texte biblique corrompu; exégèse parfois inexacte. En somme, ces critiques consistent à reprocher à la théologie de son temps de se livrer beaucoup trop à la réflexion abstraite et de ne pas donner assez de soin à la lecture des textes, soit de la Bible, soit surtout des Pères. Ce n'est pas ici le lieu de discuter cette appréciation dans le détail. Elle contient une part de vérité. Il est vrai que les grands scolastiques, et saint Thomas tout le premier, ont eu un réel souci de l'information positive et ont ainsi, en théorie et en pratique, sauvé le principe pour l'avenir de la scolastique; mais à cet égard leur époque ne disposait que de ressources très limitées[3] et leur attention principale allait, avant tout, à la spéculation philosophique. Comment s'étonner aussi que le demi-siècle que représente l'apogée de la scolastique n'ait pas épuisé les sciences ecclésiastiques?

1. C'est le traité de saint Thomas, *Contra impugnantes Dei cultum et religionem*, dans *Opera omnia*, t. XV, Parme, 1864.

2. *Opus minus*, dans J.-S. Brewer, *Fr. Rogeri Bacon opera quaedam hactenus inedita*, Londres, 1859, pp. 322-359.

3. Denifle, dans *Archiv*, etc., t. II, pp. 202 et 241; et *Ibid.*, t. IV, p. 595.

D'ailleurs, Bacon ne se borne pas à critiquer. Il essaie de montrer le chemin à suivre et, là encore, il faut admirer sa pénétration. Il définit déjà la critique textuelle et donne un aperçu de la philologie de l'avenir[1]. En résumé, aussi bien les grands scolastiques que leur impitoyable critique ont eu le sentiment d'un progrès nécessaire de la méthode scolastique, en complétant l'usage de la philosophie par une information littéraire étendue.

Que ces vues fussent exactes, la suite ne le montra que trop. Il est vrai, la saine théologie fut toujours conservée, principalement sous les formes du thomisme et du scotisme ; mais si l'on met à part quelques très rares exceptions, comme le cardinal Cajétan, on arriva, somme toute, à la situation suivante. Ou bien, — et c'est l'hypothèse la plus favorable, — ou bien l'enseignement théologique manqua à peu près d'originalité, en se bornant à la manière des anciens maîtres, et c'est ce qu'on peut appeler la survivance de la grande scolastique, ou bien, au contraire, il eut trop d'originalité, conduisant aux excentricités doctrinales et même à l'hérésie formelle, et c'est ce qu'on peut appeler la scolastique dégénérée. Entre le conservatisme immobile et le radicalisme novateur, le juste milieu, c'est-à-dire un état de juste progrès, fut rarement trouvé.

D'où cette situation? C'est que les lacunes de la scolastique se révélèrent de plus en plus, et surtout le manque d'une information littéraire étendue. A la pensée si active du quatorzième et du quinzième siècles, un aliment concret, un apport extérieur manqua trop souvent. Or, ces données concrètes qui faisaient défaut auraient été et une occasion de progrès et une garantie, un contrepoids opposé aux dangers de la réflexion abstraite. D'autre part, de divers côtés, on voulut à tout prix trouver du nouveau. Dans ces conditions, la critique philosophique s'exaspéra. Des enfants terribles brisèrent l'instrument dont ils ne savaient pas se servir. Je veux dire qu'ils adoptèrent, sur le mode et la valeur de la connaissance, des théories qui devaient amener fatalement la ruine de la théologie : il y eut d'abord des fissures, puis des lézardes grandissantes, jusqu'à la chute finale. Telle est la scolastique dégénérée, tels sont les théologiens *modernes*, comme on disait au quatorzième et au quinzième siècles, et un historien éminent, le P. Denifle, des Frères Prêcheurs et archiviste du Vatican, a démontré, de façon

1. J.-H. Bridges, *The « opus majus » of Roger Bacon*, t. III, Londres, 1900, pp. 80-125.

irréfutable, que la doctrine luthérienne a toutes ses origines dans ce modernisme scolastique [1].

Les doctrines les plus spécifiquement luthériennes : la négation de la grâce intérieure, la doctrine de la justice imputée, l'autorité prépondérante de l'Ecriture, la négation de l'autorité des papes, *etc.*, sont autant d'articles de foi de la scolastique dégénérée. Pendant de longues années, grâce à des subtilités et à des détours métaphysiques [2], bien des scolastiques avaient fait une critique impitoyable du dogme, en sauvegardant les apparences. Par exemple, on déclarait : telle doctrine est enseignée par l'Eglise, donc il faut la maintenir et l'admettre. Elle est vraie en théologie, mais elle est absurde en philosophie. Au fond, c'est comme si on disait : l'Eglise enseigne très bien ce qu'elle sait, mais elle ne sait rien. C'était, pour commencer, l'apostasie respectueuse; pour finir, on eut l'apostasie sans ambages; il fallut bien en venir à un éclat : c'est la réforme luthérienne. Et voilà où conduisit la méthode scolastique mal pratiquée [3].

1. C'est dans son livre *Luther und Lutherthum*, Mayence, 1904, à propos des diverses doctrines luthériennes, et particulièrement dans le chapitre *Luther und Occam*, pp. 569 et suiv. Les mots « saine scolastique » et « décadence de la scolastique » expriment les deux états de la scolastique du moyen âge d'après le P. Denifle. D'après lui, qu'est-ce que la scolastique dégénérée? C'est principalement l'occamisme, et tout le monde sera d'accord là-dessus. Peut-on remonter plus haut? Le P. Denifle affirme (p. 573, n. 3) qu'en beaucoup de points Scot a préparé Occam. La scolastique commencerait donc à dégénérer avec Duns Scot. C'est là une question bien délicate et les scotistes sont gens à se défendre hardiment! Sur le livre du P. Denifle, voir *Bulletin* (1904), pp. 358 et suiv.

2. Par exemple, en poussant à bout la distinction de la *potentia absoluta* et de la *potentia ordinata* de Dieu. Seeberg a écrit avec humour que certains scolastiques ont fait des promenades critiques à la lumière de la *potentia absoluta* (article *Scholastik*, dans la troisième édition de la *Realencyklopädie* de Hauck, t. XVII, p. 731). Dans bien des cas, ces promenades les ont singulièrement éloignés du dogme.

3. Après le P. Denifle, et avec un peu d'exagération peut-être, son savant confrère, le P. Weiss, professeur à l'Université de Fribourg, en Suisse, a soutenu les mêmes idées. Il s'agit du livre *Luther und Lutherthum*, Mayence, 1909, qui est le second volume de l'ouvrage de Denifle, mais qui est l'œuvre exclusive du P. Weiss. Sur cet ouvrage, voir *Bulletin* (1909), pp. 193 et suiv. D'après le P. Weiss, Luther n'est que la résultante, la pétrification de la décadence du moyen âge, particulièrement en théologie. Le P. Weiss décrit l'état de la théologie du quinzième siècle sous les couleurs les plus sombres : les abus de la théologie, n° 27, pp. 46-48; l'insuffisance de la théologie qui n'inspirait aucune confiance aux esprits, n° 31, pp. 53 et suiv., et n° 56, pp. 105-107; la faute et la responsabilité de la théologie, n° 9, p. 296. Le P. Weiss fait re-

Qu'allait faire l'Eglise? Se détacherait-elle de la scolastique parce que plusieurs en abusaient? L'Eglise ne pratique pas ces solutions désespérées. Elle préfère améliorer et guérir. Elle parla donc de réformer l'enseignement théologique. Mais à ce moment, au seizième siècle, il ne suffisait pas de revenir exclusivement à la méthode du treizième siècle. A la suite de la Renaissance et des travaux de l'humanisme, un renouvellement de la culture, une nouvelle attaque contre l'Eglise se produisirent. A une nouvelle méthode de combat, il fallait, sans négliger l'ancienne apologétique qui conservait toute sa valeur, en opposer une nouvelle. C'est de cette situation qu'a résulté le développement de l'érudition ecclésiastique ou de la méthode positive.

II.

Qu'est-ce que la méthode positive? C'est un ensemble de procédés qui consistent à appliquer aux sciences ecclésiastiques la philologie, c'est-à-dire les ressources de la linguistique et de la critique. Elle répond exactement au programme que Roger Bacon avait tracé à la fin du treizième siècle. Tandis que la scolastique dégénérée achevait sa chute et parcourait les derniers stades qui devaient la conduire au protestantisme, un mouvement d'un immense avenir se dessinait en dehors des sciences ecclésiastiques : c'était la renaissance des lettres profanes et l'avènement de l'humanisme qui en fut la conséquence. La diffusion des littératures latine et grecque produisit sur le goût et l'esprit public un effet analogue à l'impression causée, au treizième siècle, par la renaissance de l'aristotélisme, mais combien plus étendue et plus profonde! C'est que, cette fois, c'était non pas une partie, mais l'ensemble de la culture antique qui se dévoilait à la société issue de la fusion du monde romain et du monde germanique.

Un gain immédiat fut acquis : le renouvellement du goût. Les langues anciennes révélèrent les splendeurs d'une forme littéraire dont les pauvres langues du moyen âge ne pouvaient donner aucune idée. Tout un mouvement d'études s'organisa pour exploiter ces richesses : on voulut copier, expliquer, éditer ces chefs-d'œuvre. Les grammaires latine et grecque furent constituées sur d'autres bases : c'étaient les

marquer que presque tout reste à faire pour l'histoire de la scolastique avant la Réforme. Il y aurait surtout à déterminer la proposition exacte de la bonne et de la mauvaise scolastique. Le P. Weiss n'en dit rien et l'impression laissée par son exposé est très pessimiste.

débuts de la philologie, de la science qui livre le secret des anciennes littératures. Le labeur, l'enthousiasme, les découvertes sans égales de ces premiers ouvriers sont la période héroïque de l'érudition. Une méthode était créée, d'une légitimité évidente, méthode d'enquête précise et désintéressée, de constatations indéfiniment additionnées et donnant, pour ainsi dire, une voix aux vieux textes. A cet égard, la philologie n'est ni païenne, ni chrétienne, ni catholique, ni protestante : c'est une science indépendante, comme la physique et la chimie.

Mais un second effet, beaucoup moins heureux celui-là, fut simultané. Il était fatal qu'on ne s'en tînt pas à la forme et que le fond païen des anciennes littératures exerçât une séduction pernicieuse sur les esprits. De là le danger moral et religieux de la Renaissance. Il y eut comme une résurrection du paganisme, une révolte de tout un parti d'humanistes contre l'Eglise qu'ils rendaient responsable de la prétendue barbarie du moyen âge. La philologie devint ainsi une arme contre l'Eglise. Les ressources créées pour l'explication des lettres anciennes furent appliquées à la littérature chrétienne, dans un but d'hostilité.

La scolastique dégénérée devait donc faire face à deux contradictions : à l'humanisme païen et au protestantisme. C'était pour elle une trop forte partie. Elle résista même d'abord au juste progrès de l'humanisme chrétien en s'opposant à l'étude du grec et de l'hébreu. Mais comme toujours en pareil cas, les forces nouvelles apparurent qui étaient nécessaires à l'Eglise. La vitalité spontanée de l'Eglise, le Concile de Trente ensuite, eurent vite fait de réformer la théologie scolastique et de mettre les ressources de la philologie au service des sciences sacrées. L'humanisme chrétien s'organisa et se fortifia.

Dans le clergé séculier, habitué à se plier aux exigences diverses du ministère, l'adaptation se fit d'elle-même. Dans les ordres religieux, astreints à une discipline plus stricte en vue d'un but spécial, cette adaptation exigea un élargissement des cadres, qui se réalisa dans une création. Pour la première fois dans l'Eglise, on vit un ordre religieux vouer à l'enseignement des lettres profanes un grand nombre de ses membres. A ce trait, vous reconnaissez la Compagnie de Jésus, et vous voyez tout de suite l'importance de ce fait dans l'histoire générale de l'enseignement chrétien. Au point de vue spécial des études ecclésiastiques, c'est là une innovation de premier ordre, analogue à celle de saint Dominique donnant aux Frères Prêcheurs, comme une partie intégrante de leur vocation, l'apostolat scientifique. A trois siècles de distance, l'innovation de saint Dominique et celle de saint Ignace se

rejoignent et se complètent. Chacune en leur temps, elles eurent pour résultat d'ajouter aux efforts du clergé séculier ceux du clergé régulier dans l'œuvre de l'apostolat scientifique sous sa double forme : critique philosophique et critique d'érudition.

Mais, au début, ce mouvement d'études d'un immense avenir eut des origines modestes. Tout en reconnaissant l'influence décisive d'Erasme et de son groupe, on peut dire que c'est dans l'enseignement des collèges que l'humanisme chrétien se rendit maître de la méthode par l'explication des lettres anciennes, et c'est une transition insensible qui amena l'application systématique et étendue de la méthode philologique ainsi vulgarisée à la littérature chrétienne. Le chantier devint bien vite incomparablement plus actif qu'au temps d'Erasme. C'est ce mouvement d'études qui a abouti aux travaux de Baronius, Bellarmin, Petau, Thomassin, Mabillon, Le Quien et tant d'autres. Et c'est si bien la philologie qui est à l'origine de ce progrès des sciences ecclésiastiques, que le premier épanouissement se produisit dans les milieux ecclésiastiques où était pratiquée la philologie classique, en vue de l'enseignement des collèges : chez le clergé séculier, chez les Jésuites, chez les Oratoriens. Dans les travaux d'érudition, les Bénédictins et les Dominicains forment une seconde équipe de travailleurs.

Il y eut donc désormais, dans l'Eglise, deux méthodes du travail ecclésiastique : la scolastique et la positive. Un monument de ce temps, les règles de la Compagnie de Jésus[1], expriment au mieux la pensée exacte de l'Eglise, sur ces questions, au seizième siècle, et l'enrichissement de la théologie sur le fond ancien. Vers la même époque, en 1563, apparaît le *De locis theologicis* de Melchior Cano, brillant manifeste de l'Ecole dominicaine de Salamanque, où s'est opérée l'heureuse fusion du renouveau thomiste, inauguré par Capréolus, et de l'humanisme chrétien. Au fond, aucun désaccord essentiel ne se produisit entre les deux groupes de travailleurs. S'il y eut des différends entre scolastiques et érudits, il s'en produisit pour le moins autant à l'intérieur du groupe des seuls scolastiques. C'est que depuis le milieu du seizième siècle, la théologie scolastique se développa sous une forme nouvelle ; pour une part, elle fut différente de la scolastique du treizième siècle. Le dix-septième siècle, particulièrement, fut profondément attaché à la théologie

1. *Regulae scolasticae theologiae*, dans le *Ratio atque institutio studiorum Societatis Jesu*, Rome, 1606, pp. 42 et suiv. Et aussi la règle onzième des *Regulae aliquot servandae ut cum Ecclesia orthodoxa sentiamus*, dans les *Exercices* de S. Ignace.

spéculative ; mais on peut reconnaître que, dans son ensemble, il a été sévère et même injuste pour la scolastique du moyen âge. Il semble parfois qu'il l'apprécie comme l'architecture gothique[1]. Quant au conflit, lorsqu'il se produisit entre les deux méthodes, il fut localisé dans des questions particulières, parfois importantes. Mais la méthode positive gagnait toujours du terrain. Dans ses dernières années si remplies, Bossuet trouva du temps pour l'étude de l'hébreu, tant il se rendait compte que son éloquence n'avait pas complètement triomphé des arguments critiques de Richard Simon.

Et c'est l'Eglise entière qui participa à l'efflorescence de cette science ecclésiastique nouvelle. Mais l'activité de la France fut particulièrement féconde, au point que l'érudition française du dix-septième siècle est un des titres de gloire de notre pays. On a pu dire que les travaux de la critique moderne s'écrouleraient faute de base, si l'on supprimait, par la pensée, l'érudition ecclésiastique française qui en est le fondement.

Telle est la seconde tradition d'études dont nous nous réclamons ici. Plus encore que la grandeur des résultats obtenus, ce qui la recommande, c'est l'esprit qui l'inspire, l'attachement à l'Eglise, la modération et la sagesse du sens critique. Pourquoi faut-il que ce mouvement d'études ait été à peu près interrompu pendant un siècle, à la suite de la Révolution? Le progrès des sciences ecclésiastiques, la solution des problèmes que posent les textes nouveaux se seraient produits au jour le jour, sans secousse, avec la modération et la sage lenteur de nos anciens. Mais la France a manqué à l'érudition ecclésiastique et sa place a été prise par l'Allemagne protestante, substitution qui, à la longue, devait montrer combien l'abdication forcée du clergé français a été fâcheuse.

Au dix-neuvième siècle, le labeur allemand fut colossal et il nous est indispensable de le connaître[2]. Mais il y a plus d'une réserve à faire. L'esprit allemand a imprimé fortement sa marque sur l'érudition ecclé-

1. Mabillon, dans le *Traité des études monastiques* (Paris, 1691, pp. 207 et suiv.), sous le titre *De la théologie positive et scolastique*. Et Petau, dans *Dionysii Petavii... Epistolarum libri tres*, Paris, 1652, ep. III, 54, p. 359.

2. J'ai tiré la conséquence pratique et impérieuse qui résulte pour nous de cette situation, la nécessité de l'étude des langues vivantes et particulièrement de l'allemand, dans quelques pages reproduites, à titre documentaire, dans les *Questions d'enseignement supérieur ecclésiastique* (Paris, 1905), de Mgr Batiffol, et qu'on me permettra de mentionner, vu l'importance du sujet.

siastique, et cela de deux manières. D'abord, la critique allemande perdit, pour une part, le caractère de ferme bon sens et de modération, l'amour de la clarté, qui sont un privilège incontestable de notre vieille science française. De là une subtilité critique qui est le digne pendant de la scolastique dégénérée. C'est cette situation que Renan, un témoin peu suspect, a caractérisée d'un mot cruel mais vrai, lorsque, à propos de la science allemande, il a parlé de la « hardiesse du pédantisme[1] », voulant désigner ainsi la technique poussée à bout et appliquée avec une logique outrancière, sans les réserves que commandent le goût et le désir de n'être point dupe d'une fantasmagorie scientifique.

Un second trait de la critique allemande du dix-neuvième siècle, c'est qu'elle a été fortement influencée par les idées issues des philosophies critiques : négation du surnaturel, théorie de l'évolution, agnosticisme théologique. Ainsi donc, subtilité croissante, partis pris philosophiques, tels sont deux caractères très discutables de la critique allemande.

Or, pendant que s'accomplissait ce labeur énorme de valeur si mélangée, le clergé français était fort peu actif. Enfin, on se remit à l'œuvre. Les progrès de l'enseignement secondaire, l'influence de nos Facultés libres des lettres améliorèrent notre formation philologique. Mais quelle sagesse il aurait fallu, après une interruption séculaire, pour renouer solidement les fils brisés de notre érudition ecclésiastique! Il faut bien le dire, car où parlerait-on de ces choses si on les taisait dans une pareille assemblée? Tout le monde sait, et notre très regretté collègue, M. Eugène Portalié, l'a proclamé avec son incomparable autorité, la grande majorité des travailleurs français est restée irréprochable, mais il y eut des exceptions.

Les épisodes de la crise sont trop faciles à expliquer. L'immensité de la tâche à accomplir a donné quelquefois de l'impatience aux travailleurs; ils sont allés trop vite ; ils ont cru venir à bout, en quelques années, d'un travail dont plusieurs générations ne sauraient voir la fin. Irrités aussi par les premières oppositions qu'ils ont rencontrées, ils ont eu recours à des bravades[2]. Enfin, obligés de compter avec la science alle-

1. Renan a parlé ailleurs de « ce manque de mesure dans l'induction qui nuit si souvent, en Allemagne, aux plus rares qualités de diligence et d'application... Pour profiter réellement de ces services, il faut y regarder de très près et y appliquer un grand esprit de discernement ». (*Les Évangiles*, Paris, 1877, p. xxxv.)

2. Une de ces pratiques a même été érigée en système. Un ecclésiastique notable écrivait récemment, à propos du subterfuge d'un théologien ancien

mande, ils ne se gardèrent pas assez de la subtilité croissante de critique et des idées philosophiques déjà mentionnées; de là, dans une certaine science française, des causes de dissolution. Vous savez la fin de cette douloureuse faillite.

Il est trop clair qu'à propos de ces difficultés doctrinales on ne saurait imiter l'injustice du treizième siècle, qui a voulu associer dans la même condamnation l'aristotélisme averroïste et l'aristotélisme thomiste. Il y a critique et critique. C'est qu'il n'est pas de méthode de travail intellectuel vraiment digne de ce nom qui comporte une application purement mécanique et garantie sans danger. Les procédés les plus perfectionnés sont ceux qui doivent être le plus contrôlés : la responsabilité de chaque travailleur reste entière.

L'accord se fera aussi sur les remèdes à appliquer à une situation si troublée. La méthode positive et la méthode scolastique ont chacune leur part dans ce travail réparateur. La critique écartera cette subtilité d'origine étrangère qui l'empêcherait de distinguer le principal de l'accessoire et qui lui enlèverait le sens des réalités. Elle conviendra des faiblesses de la science et mentionnera le désaccord trop réel des savants

pour décliner la responsabilité de la publication de son œuvre : « Il fallait dérouter la gent orthodoxe. L'opuscule... est de ces plaquettes qui circulent sous le manteau et que l'on désavoue au besoin. *En ce sens, il est exact* de dire que [l'auteur] ne l'a pas publié. C'est le cas des petites lettres de Louis de Montalte et des œuvres du curé Meslier. » C'est surtout le triomphe du *distinguo*. Quelle casuistique dans une école qui se donne pour un vrai parangon de bonne foi et d'honneur!

D'ailleurs ce texte est incohérent : il confond le désaveu de la publication d'une œuvre et celui de la paternité de cette œuvre; il assimile deux cas qui n'ont rien de commun, celui de Pascal et celui de Meslier. Mais cette réserve faite, quels exemples et quels patrons! Il s'agit d'abord d'un acte de Pascal que Sainte-Beuve a renoncé à défendre. Pascal (Montalte) répondait au P. Annat : « Je ne suis point de Port-Royal », je suis « sans attachement, sans liaison, sans relation » avec Port-Royal. A ce propos, Sainte-Beuve a écrit : « Si toutes les *Provinciales* étaient vraies comme cette assertion-là, il ne faudrait pas trop s'étonner que de Maistre (*Soirées de Saint-Pétersbourg*, deuxième entretien) eût mis à côté du *Menteur* de Corneille ce qu'il appelle les *Menteuses* de Pascal. » (*Port-Royal*, t. III, p. 75-76, Paris, 1867.)

L'intervention du curé Meslier est encore plus forte. Meslier, un curé de Champagne, au dix-huitième siècle, prêchait, en chaire, la foi catholique à ses paroissiens; mais, dans son cabinet, il composait des pamphlets antichrétiens, dont Voltaire a publié une partie, en les remaniant, une trentaine d'années après la mort de l'auteur. Il faut en convenir, le curé Meslier fait bien pour accompagner les déclarations ci-dessus : son nom seul est de circonstance et on pouvait se dispenser de commettre Pascal en si mauvaise compagnie.

dans bien des cas. Sans exagérer la valeur du consentement des travailleurs, en matière scientifique, elle conviendra loyalement des points sur lesquels existe un pareil accord, qu'il faudra ensuite apprécier. D'autre part, la philosophie et la théologie scolastiques ont à discuter et à réfuter les idées philosophiques qui sont à la base de la critique nouvelle : théorie de l'évolution, négation du surnaturel et de Dieu. Elles ont à faire éclater à tous les yeux le caractère de santé intellectuelle, la puissance d'adaptation et de renouvellement qui sont les mérites de la néo-scolastique recommandée si instamment par Léon XIII.

Le besoin mutuel que ces deux méthodes ont l'une de l'autre rend donc leur accord facile et explique la parfaite entente où elles vivent ici. Pour ne parler que des scolastiques, on trouverait bien vite parmi nous des philosophes et des théologiens qui professent pour la méthode scolastique l'enthousiasme le plus éclairé et le plus chaud.

D'ailleurs, le travail à faire est immense. Il est inutile de se le dissimuler. Mais si le terme de la route est dans le lointain, du moins notre viatique est-il complet depuis longtemps. Il est fait de deux dispositions fondamentales : une soumission absolue à l'Eglise et une parfaite sincérité. A cet égard, nous pouvons faire nôtres les paroles qu'adressait à Ruinart Mabillon mourant. Mabillon, ce saint religieux, qui savait combien la vie intellectuelle est chose sérieuse, donnait ce dernier mot d'ordre à son cher disciple, religieux lui aussi : « Soyez vrai en tout. Que votre sincérité aille jusqu'au scrupule. Vous mériterez d'être fidèle dans les occasions importantes, si vous l'avez été dans celles qui le paraissent le moins... C'est une grande grâce que l'amour de la vérité; on l'obtient par les gémissements et la prière. *Sinceri filii Dei*[1]. »

Louis Saltet.

1. T. Ruinart, *Abrégé de la vie de dom Jean Mabillon*, Paris, 1709, p. 392.

LES BÉNÉDICTIONS DES PATRIARCHES

DANS LA LITTÉRATURE DU IVe AU VIIIe SIÈCLE.

Le XLIXe chapitre de la Genèse, où sont rapportées les recommandations de Jacob mourant à ses fils, a souvent été étudié : les exégètes ont voulu en déterminer le sens, les théologiens en ont recherché la portée prophétique. En dehors de ces questions, qui ont donné lieu à des discussions, voire à des polémiques, il existe aussi un problème littéraire qui a son intérêt et que nous voudrions essayer de résoudre. Car, ainsi que le faisait prévoir la nature même des textes, où la hardiesse des expressions figurées laisse libre champ à l'interprétation, il a été fréquemment commenté aux principales époques patristiques. Au quatrième siècle, Grégoire d'Elvire, Ambroise, Jérôme, Rufin, Augustin, Paulin s'en sont occupés ; au septième et au huitième siècles, Grégoire le Grand, Isidore de Séville, Bède et Alcuin. Non seulement il fait l'objet d'un chapitre dans les commentaires de la Genèse, mais aussi de traités spéciaux[1]. C'est que les fidèles, comme les ecclésiastiques, se préoccupaient d'en pénétrer le sens, et qu'ils ont souvent soumis leurs difficultés aux exégètes[2].

Malgré le nombre de ces commentaires, personne n'a recherché ni les rapports qui les unissent entre eux, ni les procédés de leur composition. Rien d'étonnant dès lors si certains jugements que les historiens de la littérature ecclésiastique se transmettent en toute confiance ont besoin

1. Tels sont ceux de Grégoire d'Elvire (c'est à lui, en effet, que sont attribués, d'après l'opinion assez généralement admise, les fameux *Tractatus Origenis*) d'Ambroise, de Rufin, de Paulin et d'Alcuin.

2. Saint Paulin de Nole, ep. XLVI et XLVII, cf. Guilelmus DE HARTEL, *Sancti Pontii Meropii Paulini Nolani epistulae* (1894), pp. 387-89 = CORPUS SCRIPTORUM ECCLESIASTICORUM LATINORUM, t. XXVIIII, part. I, p. 389, l. 15. Cf. aussi ep. XLIII, *ibid.*, p. 365, n. 3. Alcuin fut interrogé sur le même sujet. Cf. Ernest DUEMMLER, *MG. Ep. Kar. aevi*, t. II (1895), ep. LXXXVIII, p. 133.

d'être précisés ou même réformés. Ainsi, les auteurs même les plus autorisés parlent communément de la dix-septième homélie d'Origène sur la Genèse et des Bénédictions des Patriarches par Rufin comme de deux œuvres distinctes; elles ne le sont pourtant aucunement. De même, le commentaire attribué tantôt à saint Eucher de Lyon, tantôt à saint Augustin[1], tantôt à saint Jérôme[2], puis enfin, avec plus d'exactitude à Alcuin, n'est nullement une œuvre originale, mais seulement une copie fragmentaire d'un centon de Bède.

Pour ne pas allonger à l'excès cette monographie, nous laissons de côté les commentaires grecs et ne poursuivons pas nos investigations au delà d'Alcuin. Même ainsi délimité, le sujet comporte l'étude de treize commentaires, que nous parcourrons en suivant l'ordre de leur date de composition. Ils ont pour auteurs : Grégoire d'Elvire[3], Ambroise[4], Jérôme[5], Rufin[6], le prétendu traducteur d'Origène[7], Paulin[8], Augustin[9], Grégoire le Grand[10], Isidore de Séville[11], le pseudo-Bède[12], le pseudo-Eucher[13], Bède[14] et Alcuin[15]. Nous négligeons avec intention

1. *P. L.*, t. XXXV, col. 2199-2206.

2. *P L.*, t. XXIII, col. 1307-1316.

3. *Tractatus Origenis de Libris SS. Scripturarum*, ed. P. Batiffol et A. Wilmart (1900), pp. 57-75.

4. *De Patriarchis*, ed. Carolus Schenkl = Corp. Script. Eccles. lat., t. XXXII, part. II (1897), pp. 123-160.

5. *Liber hebraicarum Quaestionum in Genesim. P. L.*, t. XXIII, col. 1004-1010.

6. *De Benedictionibus Patriarcharum libri duo. P. L.*, t. XXI, col. 295-336.

7. *Origenis in Genesim Homiliae interprete Rufino* Homilia XVII. *De Benedictionibus Patriarcharum. P. G.*, t. XII, col. 253-262.

8. *De Benedictionibus Patriarcharum libellus. P. L.*, t. XX, col. 715-732.

9. *Aurelii Augustini contra Faustum libri XXXIII*, ed. Josephus Zycha = Corp. Script. Eccles. lat., t. XXV (1891), pp. 367-370, et *De civitate Dei*, ed. Emmanuel Hoffman = Corp. Script. Eccles. lat., t. XXXX (1900), pp. 198-199.

10. Saint Grégoire le Grand n'a pas écrit de commentaire sur la Bénédiction des patriarches, mais un de ses amis, le notaire de l'Eglise romaine Patère, a rassemblé parmi les œuvres du saint docteur les interprétations scripturaires et les a classées dans l'ordre de la Bible. *P. L.*, t. LXXIX, col. 677.

11. *Mysticorum Expositiones Sacramentorum, seu Quaestiones in vetus Testamentum. In Genesim. P. L.*, t. LXXXIII, col. 276-288.

12. *Quaestiones super Genesim, P. L.*, t. XCIII, col. 355-364.

13. *Commentarii in Genesim in tres libros distributi. P. L.*, t. L, col. 1038-1046.

14. *In Pentateuchum commentarii. Expositio in primum librum Mosis. P. L.*, t. XCI, col. 274-286.

15. *Interrogationes et Responsiones in Genesim. P. L.*, t. C, col. 558-566.

dans cette série les interprétations de tel ou tel verset du XLIX^e^ chapitre de la Genèse qui se rencontrent dans les œuvres des apologistes ou des Pères, mais qui ne s'y trouvent qu'épisodiquement. Il suffira de les citer quand le besoin s'en fera sentir. Evidemment, il ne rentre aucunement dans notre dessein d'examiner dans le détail chacun de ces commentaires; nous nous proposons seulement de rechercher les dépendances littéraires qui les unissent et de déterminer autant que possible la date et les circonstances de leur composition. L'étude de ces opuscules sera d'étendue très inégale; il suffira de caractériser brièvement ceux de Grégoire d'Elvire, d'Ambroise, de Jérôme, d'Augustin, de Grégoire le Grand et d'Isidore de Séville, tandis qu'il faudra longuement répondre aux questions littéraires qui se posent au sujet des œuvres d'Origène, de Rufin, de Paulin et des quatre derniers auteurs.

Le titre de ces commentaires, pour le dire en passant, n'est pas toujours resté le même. Car si on appelle aujourd'hui le XLIX^e^ chapitre de la Genèse : « la Prophétie ou la Bénédiction de Jacob », anciennement on disait : « les Bénédictions des Patriarches ». Dénomination impropre pour désigner les terribles menaces du patriarche mourant, et dont l'inexactitude n'a pas échappé à ceux-là même qui l'ont employée les premiers[1] : *Nonne redargui magis quam benedici videtur?* demande Ambroise au sujet de Ruben, et il propose à ce passage de la Bible un titre plus approprié : *Et ideo prophetia magis quam benedictio est*[2]. Rufin faisait la même observation et cherchait l'origine de cette désignation : *Quae quidem benedictiones ex eo fortasse solummodo appellari potuerunt, quod in novissimis dicitur : « Et haec locutus est eis pater eorum et benedixit illos, unumquemque secundum benedictionem suam benedixit*[3]. » D'où qu'il provienne, ce

1. Le commentaire d'Ambroise est diversement intitulé dans les manuscrits : *Incipit de Patriarchis* (Ms. Boulogne-sur-Mer, n. 32, VII^e^ siècle, fol. 55 v°); *De Benedictionibus Patriarcharum* (Ms. Paris, 12137, IX^e^ siècle); *Ambrosii de Ioseph ac de duobus patriarchis volumen unum* (Ms. Fontenelle antérieur à 833. Cf. Gustavus Becker, *Catalogi bibliothecarum antiqui*. Bonnae, 1885, p. 14, n. 17); *De Patriarchis libri duo* (Ms. Lorsch, au plus tard du X^e^ siècle, *ibid.*, p. 101, n. 292). Quoi qu'il en soit du titre primitif, toujours est-il qu'au temps de saint Ambroise le passage de la Bible était appelé Bénédiction ou Prophétie. Cf. Théodoret, *P. G.*, t. LXXX, col. 215, A; saint Jean Chrysostome, *P. G.*, t. LIII, col. 573, et Grégoire d'Elvire, *op. cit.*, p. 57.

2. *De Patriarchis*, ed. Carolus Schenkl, n. 7, p. 128.

3. *P. L.*, t. XXI, col. 314, B.

titre se retrouve sous la plume de Rufin, de Paulin de Nole[1], de Gennade[2], et les exégètes postérieurs l'ont unanimement repris.

Grégoire d'Elvire.

Le plus ancien commentaire des Bénédictions des Patriarches écrit en latin est celui de Grégoire d'Elvire. Il ne constitue pas une œuvre séparée, mais fait partie d'une série de vingt traités exégétiques connus sous le nom de *Tractatus Origenis*. Retrouvé il y a dix ans à peine par Mgr Batiffol, ce recueil est déjà fameux; il a été attribué à bien des auteurs du troisième au cinquième siècle et a fait l'objet d'un grand nombre d'études parues ou signalées dans ce Bulletin[3].

Nous n'avons pas à y revenir. Au demeurant, si l'on admet que les *Tractatus* sont l'œuvre de Grégoire d'Elvire, ce n'est pas qu'on ait pour le prouver un témoignage explicite, ni que l'étude de ces traités ait fourni les éléments d'une démonstration directe, mais uniquement à cause des ressemblances multiples et très spéciales qu'ils offrent avec les homélies sur le Cantique qui sont certainement de Grégoire d'Elvire. Les *Tractatus* furent écrits, semble-t-il, entre les années 360 et 380[4]. La date de composition du VI[e] Traité n'est pas autrement connue.

Le titre de cet opuscule ne nous est pas parvenu. C'était, peut-être, *De Prophetia Iacob*. L'écrivain, précisant son but dans la préface, ne dit-il pas : *De prophetia sanctissimi patriarchae Iacob, qua duodecim filiis suis eventura praedixit quae adhuc nunquam disserueram, tractare proposui*[5]? Vu l'étendue de son sujet, le pieux com-

1. *Ut Benedictiones duodecim patriarcharum... digneris exponere. Sancti Pontii Meropii Paulini Nolani epistulae*, ed. G. de Hartel, p. 389.

2. *Disseruit et Benedictionem Iacob super patriarchas...* Gennadius. *De Viris illustribus*, cap. xvii, ed. Bruno Czapla, *Gennadius als Litterarhistoriker kirchengeschichtliche Studien* (1898), p. 44.

3. Pour la bibliographie du sujet, nous renvoyons aux articles de Dom De Bruyne, *Revue Bénédictine*, t. XXIII (1906), p. 165, et de Dom Butler, *The Journal of Theological Studies*, t. X (1909), p. 450, les principales publications y sont mentionnées. Cf. aussi Schanz, *Geschichte der Römischen Literatur*, t. III (1905), p. 423. Pour le détail des discussions voir : Dom Butler, *l. c.*, t. II (1901), p. 262, et t. VI (1906), p. 594. — Dom de Bruyne, *l. c.*, pp. 165-188. — Bardenhewer en reporte même la date extrême de composition aux années 690-750, *Geschichte der Altchristlichen Literatur*, t. II (1903), p. 572.

4. *Bull. de litt. ecclés.*, 1906, p. 265. Cf. Dom Butler, *l. c.*, 1909, pp. 454-455.

5. Mgr Batiffol, *Tractatus Origenis* (1900), p. 57.

mentateur n'en traita d'abord qu'une partie, se réservant d'y revenir : *Quia satis prolixum est in uno tractatu cuncta disserere, proinde quaedam disputanda sunt, quaedam utiliter differenda*[1]. Dans ce premier traité, le seul qui nous soit parvenu, sont commentées les Bénédictions de Ruben, de Siméon et Lévi et de Juda.

La nature du commentaire est fort bien caractérisée par l'auteur : *In his itaque verbis quaedam, licet secundum carnem gesta sint, sed tamen mysticae rationis imaginem portendebant; quaedam vero futurorum praescius loquebatur*[2]. En fait, après avoir rapporté l'interprétation historique d'un texte, il ne manque jamais de la rejeter, pour lui opposer un sens figuré ou prophétique : *Non hoc de eo dicit, quod, ut historia indicat, uxorem patris sui habuerit, et ideo violaverit torum quia super cubile patris sui ascenderit, sed longe aliud hic intelligitur*[3]. Pour justifier sa méthode exégétique, il invoque le 1er verset. *Scriptura etenim divina futura, non praeterita, indicabat, quippe cum ipse patriarcha sic dixerit : « accedite ut indicem vobis quid occurrat vobis in novissimis diebus ». Et ideo cum haec in novissimis diebus futura praedixerit, non debent ad praeterita adverti*[4].

Pour rédiger son traité, Grégoire d'Elvire s'est constamment inspiré du commentaire de saint Hippolyte sur les Bénédictions de Jacob. Les emprunts fort nombreux qu'il lui a faits ont été soigneusement signalés par M. Bonwetsch[5], dans l'édition allemande de l'opuscule d'Hippolyte, qui, traduit et retraduit, ne nous est parvenu qu'en géorgien. Chose curieuse, aucun des commentateurs qui, du quatrième au sixième siècle, ont interprété le XLIXe chapitre de la Genèse ne semble avoir connu le sixième traité de Grégoire d'Elvire. Sans doute, le *De Patriarchis* de saint Ambroise offre avec lui d'indéniables ressemblances; mais elle ne lui sont pas empruntées, car toujours on retrouve dans le commentaire d'Hippolyte la source commune où ont puisé les deux écrivains[6]. Pas plus qu'Ambroise, Rufin, qui dédia à Paulin ses deux livres sur

1. Mgr Batiffol, *Tractatus Origenis*, p. 57.
2. *Ibid.*, p. 58.
3. *Ibid.*, p. 59. Cf. p. 62.
4. *Ibid.*, pp. 59 et 62.
5. *Drei Georgisch erhaltene Schriften von Hippolytus*. Leipzig (1904), pp. IX, XIV, *passim*.
6. Mgr Batiffol avait déjà observé ce fait : « le *tractator* est indépendant de saint Ambroise et saint Ambroise du *tractator*. » *Bull. de litt. ecc.*, 1905, p. 322.

les Bénédictions des Patriarches, n'a utilisé le traité de Grégoire d'Elvire. Isidore de Séville, ainsi que nous le verrons, fut le premier à enrichir son commentaire d'emprunts faits au *Tractatus* de son compatriote.

S. Ambroise.

Le traité de saint Ambroise *De Patriarchis* est si étroitement uni à celui *De Ioseph Patriarcha* qu'il semble n'en être qu'un complément [1]. Vraisemblablement donc il fut, comme lui, écrit en 387 ou peu après [2]; en tout cas il est postérieur à 386, puisque le commentaire sur saint Luc, qui date de cette année, y est mentionné [3].

Le saint exégète, sans vouloir omettre les applications morales [4], et tout en faisant une place, minime il est vrai, à l'interprétation historique, s'applique principalement à rechercher le sens prophétique du discours de Jacob. Les explications qu'en donnaient les auteurs juifs, qui y voyaient seulement des allusions aux circonstances de la vie du patriarche et aux destinées du peuple d'Israel, lui déplaisent grandement et il ne les cite que pour les réfuter [5]. Chaque verset est pour lui une prophétie qui se rapporte au Christ, à saint Paul ou à l'antéchrist. Ces rapprochements lui sont fournis tantôt par les textes [6], tantôt par l'étymologie [7]; ils les considérait comme évidents [8]. Ce n'est pas qu'Ambroise nie la possibilité de l'interprétation historique [9], mais il trouve plaisir à découvrir des significations profondes dans les passages qui, même selon leur sens naturel, sont prophétiques [10].

1. Schenkl, *op. cit.*, p. xvii.

2. Cf. Ihm, *Studia Ambrosiana*, p. 17. M. Rauschen en fixe la composition après l'année 388. *Jahrbücher der Christlichen Kirche unter dem Kaiser Theodosius dem Grossen* (Freiburg im Breisgau, 1897), pp. 494-495. — Schanz, *Geschichte der Römischen Litteratur bis zum Gesetzgebungswerk des Kaisers Justinian*. 4e partie. = Handbuch der klassischen Altertumswissenschaft, t. VIII (1904), p. 300.

3. N° 21, p. 136. Cf. Schanz, *op. cit.*, p. 307.

4. N° 1, p. 125. Cf. Schenkl, *op. cit.*, pp. II et III.

5. Cf. nos 8, 10, 11, pp. 128-130.

6. Cf. nos 47, p. 151; 11, p. 130; 48, p. 151; 57, p. 158.

7. Cf. nos 30, p. 141; 34, p. 144; 35, p. 145; 38, p. 146. Il est à remarquer que la plupart des versets du ch. xlix de la Genèse jouent sur l'étymologie des noms des patriarches. Cf. M.-J. Lagrange, *La Prophétie de Jacob*, dans la *Revue Biblique*, t. VII, 1898, p. 538.

8. N° 36, p. 145; n° 40, p. 147.

9. N° 11, p. 130.

10. N° 32, p. 143.

Le commentaire de saint Ambroise n'est pas une œuvre de haute originalité; bien plus que Grégoire d'Elvire, l'évêque de Milan a mis à profit l'œuvre de saint Hippolyte. A chaque page on rencontre des emprunts Il est sans utilité de donner en parallèle les deux textes, ni même de dresser la liste des passages reproduits, depuis qu'a paru l'excellent travail de M. Bonwetsch; la paraphrase d'Ambroise est réimprimée dans les notes de son édition du traité de saint Hippolyte.

S. Jérôme.

Dans son *Liber hebraicarum quaestionum in Genesim*, saint Jérôme interprète, en quelques pages, le discours de Jacob. Ce traité date de la même époque que celui de Grégoire et d'Ambroise; car Jérôme le cite dans le catalogue de ses œuvres qu'il rédigea en 392. Il avait même, dans l'intervalle et avant cette date, composé deux autres opuscules[1], le *Liber de nominibus hebraicis* et le *Liber de situ et nominibus locorum hebraicorum*, qu'il y mentionne également. On peut préciser davantage l'époque de composition de notre traité. Saint Jérôme, en effet, nous apprend qu'il écrivit son commentaire dans la solitude[2], à Bethléem donc, où il s'établit en 386-387, et qu'il en interrompit la composition pour traduire les trente-neuf homélies d'Origène sur l'Evangile de saint Luc[3]. Le travail fut entrepris pour faire pièce à saint Ambroise qui, en 387 ou en 388[4], avait commenté cet Evangile. Jérôme commença donc son commentaire entre les années 388 et 389 et, malgré une interruption, il l'avait achevé depuis quelque temps en 392. Il le travailla beaucoup, *sudoris conscius*, témoigne-t-il dans sa préface.

Le but de l'ouvrage, ainsi qu'il l'indique lui-même[5], est de détermi-

1. Praefatio in libr. de Nominibus hebraicis. *P. L.*, t. XXIII, col. 772, A.

2. Praefatio in libr. Hebraic. Quaest. in Gen. *P. L.*, t. XXIII. col. 985, B.

3. *Praetermisi paulalum Hebraicarum Quaestionum libros*. Cf. Schanz, *op. cit.*, pp. 413-414 et 424.

4. Mgr Duchesne, *Histoire ancienne de l'Eglise*, t. II (1907), p. 564. — M. Rauschen date ce commentaire de l'année 388, parce qu'il y voit (IV, 8, 24) une allusion a un événement postérieur à la chute de Maxime (*op. cit.*, p. 293, note 6). M. Schanz croit qu'il fut commencé en 386 et achevé peut-être en 387, parce qu'il est cité notamment dans le commentaire du psaume CXVIII paru en 388, et dans le *de Patriarchis* (*op. cit.*, p. 307).

5. Praef. Lib. Hebr. Quaest. in Gen. *P. L.*, t. XXIII, col. 936, A, B. Cf. Rahmer, *Die Hebraischen Traditionem in die Werken der Hieronymus durch eine Vergleichung mit den Judischen Quellen kritisch beleuchtet*, Bres-

ner le sens du texte reçu en le comparant à l'hébreu et à la version des Septante, et aussi de rendre intelligibles aux Latins les mots hébreux et les noms propres. Chaque fois donc, et le cas est fréquent, que le texte latin en usage s'écarte de l'hébreu, il en donne une nouvelle traduction : *Necessitate compellimur*, écrit-il, *iuxta propositum operis longius ea repetere quae ab hebraica veritate discordant*[1]. Les explications complémentaires qu'il donne sont fort sobres, en sorte que son commentaire est avant tout littéral et, pour ainsi dire, philologique. Il tranche par là sur tous ceux dont nous avons à parler. Dans ceux-ci en effet la préoccupation de l'exactitude le cède au souci de l'interprétation allégorique, le sens historique y est rarement recherché, et on n'y rencontre presqu'aucune réflexion critique qui ne soit empruntée à saint Jérôme. Ce n'est pas à dire que le savant anachorète ait négligé totalement la signification prophétique de ce passage de la Bible; la nature même de certaines expressions ne permettait pas de l'exclure complètement. Mais, outre qu'elle n'est nullement originale[2], cette partie de son commentaire est intentionnellement réduite le plus possible : *Non ignoro plura in benedictionibus patriarcharum esse mysteria*, dit-il, *sed ad praesens opusculum non pertinet*[3].

Jérôme n'y cite que deux fois, et sans insister, les interprétations des Juifs[4]; il espérait, en écrivant son commentaire, les discréditer et rendre intolérable leur herméneutique.

Rufin.

Rufin composa son commentaire peu après Ambroise et Jérôme. Les circonstances qui donnèrent lieu à sa composition nous sont connues

lau (1861), et l'édition de Paul de Lagarde, *Hieronymi Quaestiones hebraicae in libr. Geneseos*. Lipsiae (1868). C'est sans doute à cause du but spécial de son commentaire et parce qu'elles n'offraient aucune difficulté linguistique que saint Jérôme ne dit rien des bénédictions de Zabulon et d'Aser. L'originalité du traité de Jérôme a été étudiée par Georg. Grützmacher, *Hieronymus, eine biographische Studie zur alten Kirchengeschichte* = Studien zur Geschichte der Theologie und der Kirche, t. II (1900), pp. 61-67.

1. *P. L.*, t. XXIII, col. 1004, A; il établit le texte des versets 3, 5, 6, 8, 9, 11, 14, 15.

2. Cf. *P. L.*, t. XXIII, col. 1005, C; 1006, B; 1007, B; 1008, B; 1009, A; 1010 A. M. Grützmacher (*op. cit.*, t. II, p. 64) a cru que Jérôme, pour ces passages, était tributaire d'Origène (homélie XVII); nous exposerons bientôt les motifs pour lesquels nous ne saurions admettre cette manière de voir.

3. *P. L.*, t. XXIII, col. 1088, A.

4. *P. L.*, t. XXIII, col 1007 et 1010, A.

par la correspondance de Paulin de Nole[1] avec le compagnon de voyage de sainte Mélanie. Revenu d'Orient en 397, peu avant la fin de la saison de navigation[2], Rufin séjourna en Italie jusqu'en 399. C'est à cette époque, probablement en 398, qu'il reçut du prêtre Paulin — le futur évêque de Nole — une demande d'interprétation de la bénédiction de Juda : *Specialiter tamen de capitulo illo in quo ait :* « *Alligans ad vitem pullum suum et ad cilicium pullum usinae suae* », *qui suus sit pullus quaeve asina vel asinae pullus? et cur suus ad vitem, asinae vero pullus ad cilicium alligetur*[3]? Rufin répondit fort judicieusement que ce verset était autre dans la traduction grecque : καὶ τῇ ἕλικι τὸν πῶλον τῆς ὄνου αὐτοῦ. *Ἕλικα* VITEM *dicunt non tam* PALMITEM *(quomodo habent nostra exemplaria) quam illos quasi rucinnulos, vel ramis arboris, vel palis, vel quibuscunque illis innititur adminiculis, quos capreolos, ut arbitror, appellant agricolae*[4]. La cause de cette erreur est sans doute, explique-t-il, que primitivement le mot grec avait été maintenu dans le texte latin, et que, dans la suite, un scribe inintelligent l'avait transformé en *cilicium*[5].

1. Rufin appelle son correspondant : *Paulinus presbyter*. On reconnut généralement sous cette dénomination le futur évêque de Nole. Toutefois, cette identification, proposée d'abord en 1580 par de la Barre, fut, à plusieurs reprises, mise en doute ; d'abord, en 1622, par le P. François Sacchini, S. J. (*Divi Paulini episcopi Nolani opera, cum notis, Amoebaeae Frontonis Ducaei et Heriberti Ros-weydi a societate Jesu*, Antverpiae, 1622, p. 833), et, récemment, en 1904, par Paul Reinelt (*Studien über die Briefe des Heiligen Paulinus von Nola*, Breslau, 1904, p. 45-52 ; cf. G. Krueger, *Realencyklopädie für Protestantische Theologie und Kirche*, t. XVII, pp. 137-201). L'opinion de Sacchini fut rejetée avec un peu d'aigreur par Lebrun (*Dissertatio de epistolis, P. L.*, t. LXI, col. 753) et avec vivacité par Tillemont (*Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique*, Venise, t. XIV, 1732, p. 730, n. 17). Les arguments de M. Reinelt ont été réfutés par M. Philipp (*Zum Sprachgebrauch des Paulinus von Nola*, Erlangen, 1904, pp. 67-70). Sans doute pour identifier le *presbyter Paulinus* de Rufin, de Gennade et d'Isidore avec Paulin de Nole, on n'a aucun argument certain ; l'amitié qui unissait Rufin et le saint évêque, la correspondance qu'ils semblent avoir échangée (ep. XL, n. 6), la demande faite à Paulin par Didier (ep. XLIII, n. 3) de lui expliquer ce passage de la Genèse, tout rend vraisemblable l'attribution de cette lettre à Paulin de Nole. Les raisons proposées pour la révoquer en doute sont peu fondées.

2. J. Brochet, *Saint Jérôme et ses ennemis*, 1906, p. 153.

3. Paulini, ep. XLVI, p. 388.

4. *P. L.*, t. XXI, col. 299-300.

5. *Arbitror ergo, quod hic ipse graecus sermo in latinis exemplaribus antiquitus positus est, ut et alia nonnulla, et per tempus ab scriptoribus non intelligentibus pro* ἕλικι CILICIUM *dici putatum est* (*P. L.*, t. XXI, col. 299-300). Le P. de Grandmaison (*Etudes*, t. LXXXIV, 1900, p. 248) s'était étonné avec

Les considérations qu'il ajoute valent d'être rappelées, car elles prouvent son sens critique. Pour comprendre cette bénédiction, continue-t-il, il faut la considérer dans son contexte. L'interprétation qu'on en donne communément et qui la rapporte tout entière au Christ et nullement à Juda est inadmissible, comme le prouve le verset : *Non deficiet princeps ex Iuda neque dux de femore eius, donec veniat is cui repositum est*. Ce texte appelle donc une interprétation tantôt mystique et tantôt historique[1].

Quelque temps après, Rufin reçut de Paulin une nouvelle lettre pour se faire expliquer les autres bénédictions de Jacob[2]. Le second commentaire intitulé : *De benedictionibus reliquorum undecim patriarcharum* fut écrit au monastère de la Pinaie[3] durant le carême[4]. Il est précédé d'une préface, dans laquelle Rufin signale les différents ordres dans lesquels les patriarches sont énumérés dans la Bible, et décrit sa méthode d'interprétation ; suivant le désir de son ami, il développera le sens historique, allégorique et moral.

Rufin. — Origène.

Personne n'a jamais douté que Rufin n'ait écrit ces deux livres sur les Bénédictions des Patriarches, ni qu'Origène n'ait prononcé une homélie sur ce sujet, la dix-septième et dernière sur la Genèse. Ces attribu-

raison de trouver dans les *Tractatus Origenis* (p. 70) le texte *alligabit... ad cilicium pullum asinae*, tandis que, remarquait-il, Origène, dans sa dix-septième homélie, prend pour texte *alligans... ad palmitem asinam*. Cette observation est en partie, pensons-nous, fort juste, car la variante *ad cilicium* est étrangère aux versions grecques, mais le texte adopté par Origène ne peut se retrouver dans cette dix-septième homélie, qui n'est pas de lui.

1. *P. L.*, t. XXI, col. 299-300.

2. Cette nouvelle démarche fut faite à la suite d'une demande d'explication dont Paulin fut l'objet (Paulini ep. XLVII, p. 389).

3. On a beaucoup discuté sur l'emplacement de ce monastère. On a prétendu le situer tantôt en pleine Campanie, tantôt près de Ravenne, tantôt, avec plus de vraisemblance, à Terracine. L'historique de cette question est brièvement rapporté par Brochet, *op. cit.*, pp. 161-163.

4. Cette circonstance est rapportée par Rufin lui-même : *Quadragesimae diebus in monasterio Pineti positus, haec rescripsi* (*P. L.*, t. XXI, col. 313-314). On n'est pas d'accord sur l'année de la composition ; la plupart des historiens la datent de l'année 398, d'autres la rapportent au second voyage de Rufin à Rome en 408 (cf. Fontanini, *op. cit.*, pp. 222-223 ; *P. L.*, t. XXI, col. 314, A ; Gustav von Dzialowski, *De viris illustribus* = Kirchengeschichtliche Studien, t. IV, part. II, 1898, p. 12.

tions ont paru si certaines qu'on ne prenait pas la peine de les démontrer, et pourtant elles sont suspectes Il y a, en effet, nous ne disons pas des traces de dépendance, ni des emprunts partiels entre ces œuvres, mais une vraie identité[1]. La conformité entre elles est absolue, à cela près que l'homélie d'Origène est incomplète, se terminant brusquement au milieu de l'interprétation de la bénédiction de Juda[2]. Il n'est pas douteux que ce ne soit une lacune des manuscrits; tous les critiques et les éditeurs l'ont signalée; seulement, pour la rendre moins apparente et peut-être sur l'autorité de quelques manuscrits, on a suppléé une clausule : *Filios Patris sui quasi in morali loco possumus intelligere minoris meriti fideles, qui in eo maiores quosque et perfectiores adorant, quod eorum opera humiles ac subiecti venerantur et laudant; unde ad Ecclesiam dicitur : Adorabunt vestigia pedum tuorum.* Cette finale, outre qu'elle n'est nullement dans la manière d'Origène[3], ne se retrouve pas dans le plus ancien témoin connu de ce texte, dans le manuscrit latin 14315 de Munich[4]; l'homélie s'y termine après *quasi in morali loco posuimus*, et le scribe, le moine Immo de l'abbaye de S. Emmeran, annote en marge : *deest magna pars omelie istius.*

L'identité du texte de ces commentaires comporte deux explications : Rufin peut avoir abusé de la confiance de son correspondant, qui connaissait mal le grec[5], pour lui dédier comme une œuvre originale ce qui n'était qu'une traduction. Supercherie d'autant plus odieuse qu'elle trompe un meilleur ami[6], et que Rufin s'est plus appesanti, dans la

1. Grial semble avoir reconnu cette identité, mais il n'en tira pas les conséquences qu'elle comporte : *Ruffini sic verba sunt sive mavis Origenis.* Divi Isidori Hispalensis episcopi opera, Matriti, t. II, 1778, p. 196, n. 3; p. 197, n. 2.

2. *P. G.*, t. XII, col. 262, D.

3. Les homélies se terminent toutes par une doxologie : *per ipsum Dominum Jesum Christum, cui est gloria et imperium in saecula saeculorum, Amen,* ou une autre du même genre.

4. Ce manuscrit fut écrit au neuvième siècle par Immo, moine de Saint-Emmeran, près de Ratisbonne (cf. fol. 142). — Dans les manuscrits latins 1627, 1628, 1629, de la Bibliothèque Nationale de Paris, tous les trois du douzième siècle, l'homélie se termine par : *in morali loco posuimus*, leçon préférable au *possumus* des éditions *P. G.*, t. XII, col. 262; *P. L.*, t. XXI, col. 308, A.

5. Cf. la lettre XLVI de Paulin, *loc. cit.*, pp. 387-388.

6. Paulin lui écrit : *Ergo si me amas, immo quia multum amas, rogo ut scribas mihi* (cf. XLVI, ib. p. 388). Dans sa réponse, Rufin parle de la trop grande amitié que Paulin lui porte : *qui prae nimio amore, mensuras in nobis scientiae... non aspicis* (*P. L.*, t. XXI, col. 311). Cf. Hartel, *op. cit.*, pp. 245-246 : ... *adnotationem... direxi ad Rufinum... vere sanctum et pie doctum et ob hoc intima mihi affectione coniunctum...*

lettre dédicatoire, sur la difficulté de la tâche qu'on lui impose et sur sa propre incapacité[1]. Dans cette hypothèse, la seule œuvre didactique de Rufin qui ne lui ait jamais été contestée[2] ne serait qu'un faux, grâce auquel — et ce serait là son principal intérêt — on pourrait selon toute vraisemblance suppléer ce qui dans toutes les éditions manque à l'homélie d'Origène. Mais une autre interprétation rend aussi bien compte du fait que nous avons signalé. On peut supposer que Rufin est effectivement l'auteur de l'opuscule et qu'on l'a par erreur attribué à Origène, sous forme d'homélie. Cherchons à établir laquelle de ces explications est la vraie.

La solution du problème serait infiniment aisée s'il nous était parvenu un fragment, quelque court fût-il, du texte grec de l'homélie. Par malheur, les quelques lignes d'Origène sur le XLIX^e^ chapitre de la Genèse publiées jusqu'à présent n'appartiennent pas à cette homélie[3]; et les démarches que nous avons faites pour connaître les extraits d'Origène conservés dans les *catenae* ne nous ont rien appris. Force nous est donc de ne chercher que dans le texte latin les éléments de notre discussion.

Beaucoup d'indices pourraient servir à une démonstration. Les textes bibliques ne sont pas ceux dont se servent ni Ambroise ni Augustin ni Jérôme; ce sont plutôt des traductions du texte des Septante[4]; mais il est bien malaisé de reconnaître dans une traduction, même en s'aidant de l'hexaple, si le texte grec est celui que cite Origène ou Rufin. La méthode d'interprétation, passant de l'explication historique du texte à son sens allégorique et moral, est évidemment celle familière à Origène; mais il ne s'ensuit pas qu'elle n'ait pu être employée par l'admirateur passionné

1. *P. L.*, t. XXI, col. 297-298, 311-313.

2. Schanz, *op. cit.*, t. IV, 1904, pp. 382-383.

3. *P. G.*, t. XII, col. 145, *b*. Ce fragment provient peut-être du commentaire d'Origène sur la Genèse ou de ses scholies; il n'a qu'une ressemblance fort douteuse avec la dix-septième homélie.

4. Par exemple, ch. XLIX, 12. *Pulchriores sunt oculi ejus vino.* Ambroise a *hilares*, Jérôme a *gra'iosi;* on rencontre aussi *fulgentes, fulvi, formidolosi* (cf. Pierre Sabatier, *Bibliorum sacrorum latinae versiones antiquae*, Remis, 1743, t. I, p. 126). Rufin met *gratifici*, qui rend bien le χαροποιοί des Septante. Rufin cite le verset 19 : *Piraterium tentabit illum*, maintenant le mot grec πειρατήριον, au lieu du mot *accinctus* des versions latines. La suite du verset *tentabit eos post pedes* rend bien la traduction des Septante : πειρατεύουσι αὐτὸν κατὰ πόδας. — Au reste, les versets du chapitre XLIX de la Genèse sont souvent cités différemment dans les œuvres d'Origène lui-même; un rapide coup d'œil sur les tables de l'édition de la Rue suffit pour s'en convaincre.

du grand exégète et le champion de l'origénisme[1]. Sans doute, en y regardant de près, on retrouverait dans les œuvres d'Origène bien des idées exprimées dans l'homélie, notamment au sujet de la conception virginale de Marie[2]; on en découvrirait également d'autres toutes contraires[3].

Mais qui niera qu'un auteur aussi fécond qu'Origène n'ait pu, surtout dans le feu de l'improvisation, tomber dans des contradictions de détails, et qu'un lecteur assidu de ses commentaires ait pu avoir des réminiscences mêmes involontaires? On remarquera encore que Rufin cite explicitement le *Physiologus : Nam physiologus de catulo leonis haec scribit*[4]. Le passage qu'il reproduit rappelle quelque peu l'œuvre attribuée à saint Epiphane, évêque de Salamine, qui connut Rufin en Palestine. Mais ni l'attribution de cette œuvre, ni la dépendance du

1. Au reste, en revendiquant pour Rufin la paternité de ce commentaire, on n'exclut nullement la possibilité d'emprunts aux œuvres perdues d'Origène sur la Genèse. Il serait aussi téméraire d'affirmer que de nier une pareille dépendance. L'histoire des luttes entre Jérôme et Rufin au sujet de l'Origénisme a été récemment retracée par Brochet, *l. l.*, et par Grützmacher, *op. cit.*, t. III, pp. 27-85.

2. *P. G.*, t. XII, col. 257; les passages où Origène développe ses idées sur ce sujet ont été étudiées par Neubert, *Marie dans l'Église anténicéenne*, Paris, 1908, pp. 109-114.

3. Ainsi Rufin cite deux traductions du verset 10 du chapitre XLIX de la Genèse : *Non deficiet princeps ex Juda, neque dux de femoribus ejus usque quo veniant ea quae reposita sunt ei, velut in aliis exemplaribus habetur : Veniat is cui repositum est, et ipse erit exspectatio gentium* (*P. G.*, XII, 258, C). Origène les cite également toutes deux (*Philocalia*, éd. Robinson, Cambridge, 1893, pp. 9-10); mais saint Justin les avait déjà signalées dans son *Dialogus cum Tryphone*. Les interprétations qu'en donnent Origène et Rufin sont toutes différentes.

4. *P. L.*, t. XXI, col. 302, B. Le *Physiologus* semble être assez littéralement reproduit dans l'homélie : *nam Physiologus de catulo leonis haec scribit, quod cum natus fuerit, tribus diebus ac tribus noctibus dormiat, tum deinde patriis fremitu vel mugitu* (*P. G.*, t. XII, col. 257, C, *rugitu*), *tanquam tremefactus cubilis locus, suscitet catulum dormientem*. Cette phrase est reproduite par S. Isidore (*Etymologiarum*, t. XII; *P. L.*, t. LXXXII, col. 434, B) : *Cum genuerint catulum tribus diebus et tribus noctibus catulus dormire fertur; tunc deinde patris fremitu vel rugitu veluti tremefactus cubilis locus, suscitare dicitur catulum dormientem*. Ce passage ne se retrouve exactement ni dans dans le Traité attribué à saint Epiphane, évêque de Constantia, ni dans les bestiaires publiés par Lauchert (*Geschichte des Physiologus*, 1889, pp. 229-230) et par Cahier (*Mélanges d'Archéologie*, t. II, 1851, pp. 107, 109), dont Isidore s'inspire dans sa notice sur le lion. Comme la première citation d'un traité nommé *Physiologus* se trouve dans la dix-septième homélie d'Origène sur la Genèse, il est doublement intéressant de savoir si ce commentaire lui a été faussement attribué ou non.

commentaire de Rufin ne sont assez évidentes pour prouver péremptoirement qu'Origène n'a pu écrire cette phrase[1]. Un examen du texte, où l'attention se serait portée sur tous ces points, ne manquerait pas de fournir de multiples informations; mais, faut-il le dire, l'étude des versions anciennes de la Bible n'est pas encore assez avancée, la connaissance que nous avons du texte primitif et des remaniements du *Physiologus* est trop incomplète[2] pour qu'il ne soit pas prématuré de prétendre en tirer des arguments décisifs. Au surplus, l'effort nécessaire pour coordonner, en vue d'une interprétation concordante, les résultats de ces patientes investigations, risquerait de les dénaturer, en portant à exagérer ou à atténuer leur signification dans l'intérêt de la conclusion préférée. Aussi, laissant à d'autres plus perspicaces le soin de mettre à profit ces ressources de la critique, nous bornerons-nous à des constatations plus palpables et d'une interprétation moins sujette à caution. Certaines expressions du commentaire fournissent, à notre avis, des indications suffisamment explicites sur leur auteur.

1. Peut-être n'est-il pas inutile de faire remarquer que Paulin de Nole se préoccupait des questions d'histoire naturelle et des interprétations pieuses qu'elles suggèrent. Cf. sa lettre XXXX, adressée à Rufin, p. 346.

2. Krumbacher. *Geschichte der Byzantinischen Litteratur von Justinian bis zum ende des Oströmischen Reiches* (527-1453), München (1897) = Handbuch der Klassischen Altertums-Wissenschaft, pp. 874-877.

Louvain.

(*A suivre.*) Henri Moretus.

NOTES ET CRITIQUES

Henry E. Oxenham, *Histoire du dogme de la Rédemption. Essai historique et apologétique*. Ouvrage traduit de l'anglais par Joseph Bruneau, S. S. Un volume in-16 de 347 pages (Paris, Bloud, 1909).

Si l'on songe que la première édition du livre d'Oxenham remonte à 1865, il est évident que M. Bruneau, en le traduisant, n'a pas voulu faire œuvre d'actualité. Mais il a « cru, sur le conseil de personnes très compétentes, que la littérature du dogme de la Rédemption était réellement si modeste qu'on pouvait aisément se faire pardonner d'y ajouter un volume de plus ». Et, de ceci, on ne peut que lui savoir gré, car l'ouvrage d'Ox. était à peu près inconnu du public français. En particulier, l'auteur de ces lignes, en étudiant autrefois la même matière, en ignorait jusqu'à l'existence.

Il est bon également de ne pas perdre de vue cette date lointaine pour apprécier l'ouvrage à sa juste valeur. Si souvent il arrive que ce qui fut une esquisse brillante, il y a un demi-siècle, est devenu insuffisant par rapport à l'état actuel de la science théologique! Et c'est ici le cas.

Malgré les promesses du titre, une grande partie du livre est composée de diverses considérations théologiques; la moitié seulement (pp. 124-302) est consacrée à l' « histoire du dogme de la Rédemption ». On peut déjà soupçonner qu'une pareille histoire sera forcément sommaire, étant donné surtout que l'auteur étend son enquête depuis la période patristique jusqu'aux théologiens contemporains, sans oublier les théories de la Réforme. Cette première impression ne se confirme que trop à l'examen des détails. Tandis que les Pères anténicéens sont l'objet d'une suffisante analyse, les Pères postérieurs au concile de Nicée sont synthétisés en un seul chapitre où chacun reçoit à peine quelques lignes éparses.

Autant que l'information, les jugements sentent la promptitude. Comment en serait-il autrement dans une histoire ainsi faite à vol d'oiseau?

Sans entrer dans l'examen de plusieurs détails contestables, voici, par exemple, l'appréciation d'ensemble portée par Ox. sur la théologie grecque : « *D'abord et surtout*, Origène regarde la mort de Notre-Seigneur comme une rançon payée pour nous racheter de l'esclavage de Satan. » Et quelques lignes plus bas : « *Jusqu'à saint Anselme*, on continue à expliquer *communément* la nécessité de la mort du Christ par l'idée de rançon payée à Satan » (p. 153). Comme preuve de cette affirmation, l'auteur amasse une assez grande quantité de textes (pp. 154-169), tandis que, à côté, deux chétives pages (pp. 169-171) lui suffisent pour épuiser l'enseignement patristique sur l'idée de sacrifice.

Un vice de méthode — qui est aussi un travers d'esprit — explique cette

étrange disproportion, aussi tendancieuse que peu justifiée. A propos du premier des théologiens grecs, l'auteur s'exprime ainsi : « Inutile de s'attarder à ces aspects de l'enseignement de saint Irénée qui lui sont *communs* avec ses contemporains » (p. 145). Ox. ne cesse plus dans la suite de réaliser ce fâcheux programme. Comme si toute l'histoire des dogmes consistait à collectionner les singularités doctrinales et à négliger, par delà les affirmations excentriques, ces « aspects communs », où se révèle la tradition dogmatique et peu à peu s'élabore la théologie[1].

En vertu du même préjugé, Ox. est sévère pour la Scolastique : « un monde d'abstraction où le formalisme des mots et de la logique semble avoir pris la place de la substance et des idées » (p. 187). Saint Anselme, en particulier, lui paraît prêter le flanc « à de très sérieuses critiques » (p. 199). Abélard, en revanche, ne recueille presque que des éloges, à peine atténués par une réserve des plus bénignes (p. 204). Dans la suite, il accorde toutes ses sympathies à l'opinion dite scotiste sur la raison d'être de l'Incarnation — et ceci est son droit; — mais est-il exact d'écrire que, « encore que non universellement adoptée, elle a *généralement* rallié les suffrages des modernes » (p. 227) ?

La théologie d'Ox. est aussi flottante que son histoire est simplifiée. Il y a çà et là des remarques excellentes et des vues ingénieuses dans les chapitres doctrinaux où il s'efforce de donner « l'idée de la Rédemption » ou d'en développer les « harmonies »; il y a surtout beaucoup d'élévation, de piété et même d'éloquence; mais il est douteux qu'on en puisse retirer une idée cohérente de ce mystère. De même, son introduction sur « le principe des développements théologiques » — on sait que le traducteur et les éditeurs ont jugé à propos de la publier aussi à part pour la collection *Science et Religion* — n'est guère autre chose qu'une adaptation superficielle des idées de Newman.

De toutes façons, l'ouvrage tardivement traduit par M. B. n'est pas de ceux qui font avancer les questions : il n'apprendra rien aux lecteurs informés et, ce qui est plus grave, on peut craindre qu'il ne soit parfois de nature à égarer les autres[2].

Pour être complet, ajoutons à la louange d'Ox. que son livre, bien qu'il se défende d'en faire une œuvre de controverse, représente une excellente et légitime protestation contre les excès bien connus de la théologie protestante que tant d'historiens, encore aujourd'hui, voudraient imposer à l'Eglise tout entière. Avec raison, il rappelle aussi que, pour apprécier dans toute son ampleur l'économie surnaturelle du salut, le théologien ne doit pas se restreindre à étudier la mort expiatoire du Calvaire, mais qu'il doit aussi tenir compte du mystère central de l'Incarnation, tel qu'il est exposé dans l'Evangile et interprété par la tradition chrétienne.

Ceci soit dit pour rendre hommage aux intentions généreuses de l'auteur et aux mérites apologétiques de son livre, mais sous le bénéfice des réserves dont les lignes précédentes auront sans doute établi le bien-fondé. J. Rivière.

1. Il y a quelques années, un théologien anglican de très haute valeur, feu le chanoine Moberly, formulait déjà ce reproche contre l'ouvrage d'Oxenham. C. Moberly, *Atonement and Personality* (Londres, 6e édition, 1907), p. 343.

2. M. B. parle (p. 8) de quelques petites suppressions qu'il a faites dans l'ouvrage d'Ox. Une des plus heureuses — et aussi des plus significatives — est évidemment celle qui a fait disparaître la phrase de Renan, qui s'étale comme épigraphe en tête de la seconde édition anglaise.

Correspondance de Bossuet, nouvelle édition, augmentée de lettres inédites et publiées avec des notes et des appendices, sous le patronage de l'Académie française, par Ch. URBAIN et E. LÉVESQUE, tome II (1677-1683). — Paris, Hachette, 1909, in-8° de 526 pages, dans *Les Grands Écrivains de la France*.

Quand naguère je pronostiquais ici même que l'admission de la *Correspondance de Bossuet* dans la *Collection des Grands Écrivains de la France* constituait une garantie sérieuse de rapidité et de régularité pour sa publication, j'étais encore meilleur prophète que je ne pensais. J'avais à peine signalé le premier volume à nos lecteurs que le deuxième faisait son apparition dans les premiers jours du mois de juillet, moins de cinq mois après son aîné.

Il contient parmi les lettres écrites par Bossuet ou à Bossuet, entre le 10 janvier 1677 et le 31 décembre 1683, celles qu'il a été possible de retrouver, soit exactement cent quarante-trois, dont une cinquantaine environ ont Bossuet pour destinataire et les autres pour auteur.

Aucune de ces lettres n'est, à proprement parler, inédite, mais pour bon nombre d'entre elles, publiées en ces dernières années dans des revues ou des brochures difficilement accessibles, le présent volume nous rend le service de les grouper et de les placer sous nos yeux à leur date. On comprendra l'importance de ce service quand on saura que des cent quarante-trois lettres ici contenues, il en est soixante-neuf qui n'avaient pas trouvé place dans l'édition Lachat, la plus complète, comme on sait, qui ait paru jusqu'ici.

Un progrès plus notable encore peut-être est constitué par l'annotation copieuse et sûre dont les éditeurs ont accompagné le texte. Elle réalise pleinement ce qu'on pouvait souhaiter en ce genre. On ne voit point ce qu'il serait possible d'y ajouter[1] ou même de rectifier. Sur certaines questions qui semblaient épuisées, telle, par exemple, que la régale, leurs recherches à travers les archives apportent encore des renseignements qui ajoutent à nos connaissances. Quelques lettres d'une importance exceptionnelle ont d'ailleurs reçu dans certains textes publiés en appendices de sérieux éclaircissements.

Il y a là tout autant de suppléments d'information qui seront d'autant mieux accueillis que nous touchons ici à l'une des parties les plus intéressantes de cette correspondance. Bossuet est devenu désormais l'oracle de l'Église de France. Son avis est sollicité dans toutes les questions doctrinales qui agitent les esprits. C'est ainsi qu'il est amené à dire son mot, parfois un peu rude, mais toujours sincère, sur l'exégèse de Richard Simon, sur l'apologétique de Huet, sur la philosophie de Malebranche, sur les tendances des casuistes. Avec les protestants, c'est, en dehors des efforts de l'apostolat individuel, la polémique qui se poursuit plus vigoureuse et plus pressante à mesure que se succèdent les dispositions législatives préparatoires à la révocation de l'Édit de Nantes. Mais c'est surtout avec Rome que se multiplient les relations épistolaires. Il n'est pas besoin de dire que si elles ne s'écartent jamais, chez Bossuet, de la déférence

1. Puisqu'on jugeait à propos de donner la bibliographie de G. Le Boux, évêque de Périgueux, il eût peut-être convenu de ne pas omettre l'étude de Riboulet sur son épiscopat périgourdin ; je ne dis rien de son épiscopat dacquois, encore qu'il ait trouvé place dans l'*Histoire des Évêques de Dax*, Paris, 1903.

qui était due aux « puissances », elles présentent toutefois quelques différences de ton selon qu'il s'agit d'exposer au Pape les procédés suivis dans l'éducation du Dauphin, ou de défendre l'attitude du clergé de France dans l'Assemblée de 1682. Quelque réserve qu'ait à formuler notre orthodoxie, la variété d'attitude de Bossuet n'en a pas moins l'avantage de nous faire saisir quelque nouvel aspect de sa riche nature. Ce sera un attrait de plus, particulièrement sensible, dans ce deuxième volume de sa correspondance. A. DEGERT.

La Faculté de théologie de Paris et ses plus célèbres docteurs, par l'abbé P. FÉRET, docteur en théologie. Epoque moderne. Paris, lib. A. Picard, in-8°, tome V^e^, 1907, 403 pp.; tome VI^e^, 1909, 417 pages.

Voilà dix volumes que M. Féret consacre à la vieille Faculté de théologie de Paris, dont il a entrepris l'histoire depuis de longues années. Dans le cinquième de l'Epoque moderne que nous annonçons ici, il poursuit l'histoire de cette Faculté pendant le dix-septième siècle. Commencée avec le volume précédent, cette histoire ne s'était jusqu'ici intéressée qu'aux docteurs Sorbonnistes; quelques pages de l'Avant-propos sont même employées ici à liquider le compte de ces docteurs, avec la biographie de Charles de la Saussaye, Nicolas Le Maistre, Claude Bendier, que la découverte de leurs écrits a tirés à moitié de leur obscurité. Mais dès que nous abordons le corps du volume, nous n'avons plus affaire qu'aux Navarristes, puis aux docteurs fournis par les anciens ordres des Franciscains, des Dominicains, des Carmes, etc., ou par les nouveaux de l'Oratoire ou de Saint-Sulpice.

Il s'en faut que la postérité ait retenu les noms de la cinquantaine de docteurs dont la biographie passe ici sous nos yeux. Bon nombre, tels que Jacques Severce, Antoine Caignet, Martin Meurice, Elie Couraud, etc., etc., ont été franchement oubliés. Quelques autres, tels que Pierre Frizon, Bénigne Joly, Félix Vialard, Abra de Raconis, Nicolas Coeffeteau, Charles de Condren, Denis Amelotte, sont encore honorablement connus des érudits; il en est parmi eux qui ont avantageusement supporté le poids d'une thèse de doctorat. D'autres, enfin, tels que Launoy et Bossuet, suffiraient à fonder la réputation de l'école qui les forma.

Aux uns et aux autres, M. F. consacre une étude biographique, riche surtout en renseignements littéraires ou bibliographiques. Pour une bonne partie d'entre eux, l'auteur a mis à contribution nos anciens historiens littéraires comme Launoy, Ellies du Pin, d'Artigny, ou les nouveaux comme Batterel, Cloyseault, Bertrand. Parfois même sa curiosité aurait trouvé à glaner en dehors de leurs vastes recueils. Ainsi, une monographie de Bézian Arroy, écrite en ces dernières années par M. Bertrand (Lyon, 1902), lui eût fourni d'utiles suppléments pour l'étude de ce personnage : Les *Mélanges de biographie et d'histoire* (Bordeaux, 1885) du même auteur auraient pu encore le documenter sur le vrai nom, les œuvres et le *curriculum vitae* de celui que M. F. appelle (p. 163) Gilbert *Grimbald* et qui, de son vrai nom, s'appelait Gilbert *Grimaud*. On connaît d'ailleurs de lui autre chose qu'un ouvrage posthume. Pour Gilbert de Choiseul, qui méritait mieux qu'une insignifiante mention,

M. F. aurait pu consulter le consciencieux ouvrage de M. F. Desmonts (Tournay, 1906). Ces légères lacunes ne doivent pas nous empêcher de reconnaître les bons services que nous pouvons attendre du livre de M. F. Pour tous ceux qu'intéresse l'histoire des idées et des controverses théologiques du dix-septième siècle, cet ouvrage formera un utile répertoire qui dispensera de recherches pénibles à travers des livres rares ou peu maniables.

Plus neuf et plus personnel que le précédent, le sixième volume abandonne décidément les biographies pour se concentrer autour des principales questions qui provoquèrent l'intervention de la Faculté de théologie. Après quelques pages consacrées à divers changements survenus dans les règlements intérieurs de la célèbre école ou dans ses rapports avec le pouvoir, M. F. nous expose tout au long son attitude et son rôle en face du jansénisme renaissant, du gallicanisme de plus en plus triomphant et du philosophisme qui va faire passer à l'arrière-plan toutes ces discussions purement théologiques. La Sorbonne voit avec effroi ce nouvel adversaire infiltrer ses idées nouvelles jusque dans les thèses de ses candidats; elle lui ferme d'abord la porte comme elle peut, puis elle le poursuit sur son propre terrain, je veux dire dans les œuvres de Buffon, de Montesquieu, d'Helvétius, de Jean-Jacques-Rousseau, de Marmontel, de Raynal, de Mably et de Voltaire; malheureusement, elle fait preuve dans ses attaques de plus de zèle que d'habileté stratégique. Les « *determinationes sacrae Facultatis* » témoignaient assurément d'un attachement fort louable aux bonnes doctrines et au latin traditionnel, mais le succès n'en égalait pas la gravité. Les livres condamnés descendaient dans les masses, à grands renforts d'éditions; le clergé seul pouvait lire ces doctes censures. On sait ce qui advint; la Sorbonne fut emportée dans la tourmente comme toutes les institutions ecclésiastiques; l'histoire de sa courte mais digne agonie remplit les dernières pages du livre de M. Féret.

Le récit de ces derniers jours, comme le volume entier, sera lu avec intérêt. Le récit détaillé de ces procès engagés contre les productions les plus retentissantes du dix-huitième siècle est une précieuse contribution à l'histoire générale des idées. Cette fois, M. F. ne s'est pas borné à mettre en nouvelle œuvre les matériaux fournis par des livres classiques dans la matière, il publie contre *les Époques de la Nature*, *l'Esprit des lois*, *Bélisaire*, *l'Émile*, etc., des textes de jugements aussi curieux que rares, et dont beaucoup sont inédits; tels autres textes, comme par exemple ceux qui sont relatifs aux tentatives faites autour de la Sorbonne pour ramener Pierre le Grand et l'Église russe à s'unir à l'Église romaine, ou aux négociations poursuivies, au nom de Louis XIV à Rome, en vue d'assembler en France un concile national, seront pour beaucoup de lecteurs une véritable révélation. A. DEGERT.

Le gérant : ÉD. PRIVAT.

Toulouse, imp. DOULADOURE-PRIVAT, rue St-Rome, 3. 8020

LA

MISSION DE L'ENSEIGNEMENT SUPÉRIEUR CATHOLIQUE[1]

« Messeigneurs,

« Parmi les leçons que j'aimerais à recevoir de vous, il en est une dont l'opportunité me paraît évidente. Vous pourriez la formuler en ces termes : « Un évêque absorbé par les labeurs de « ses visites pastorales n'a pas le temps de composer une ha- « rangue académique. » Aussi bien mon intention n'est-elle pas de prononcer aujourd'hui un discours. Je voudrais seulement rappeler au public d'élite qui remplit cette salle et à nos chers étudiants quelques-uns des motifs actuels de notre dévouement à l'œuvre des Instituts catholiques. Grâce à cet exposé rapide, mes conclusions naîtront d'elles-mêmes.

« Or, la sollicitude de l'épiscopat français s'exerce en ce moment sur trois objets principaux : d'abord la formation du clergé à laquelle se rattache l'avenir de la science sacrée, puis la liberté de l'école, enfin l'ensemble des problèmes qui constituent la question sociale.

« Nos Instituts catholiques nous offrent sur ces trois terrains un concours nécessaire.

I.

« La grande affaire du temps présent, Mesdames et Messieurs, c'est sans contredit la formation d'un clergé capable et digne de

1. Allocution prononcée à la séance de rentrée de l'Institut catholique de Toulouse (9 nov. 1909), par S. G. Mgr du Vauroux, évêque d'Agen.

remplir sa mission. Il nous faut des prêtres — hélas ! le nombre en diminue dans certains diocèses — mais des prêtres complets, qui soient hommes à la fois de doctrine, de vertu et de zèle. Le savoir, la sainteté, l'apostolat, ces trois fleurons qui doivent briller d'un égal éclat au front des ministres du Christ, voilà le sacerdoce catholique tel que le conçoit l'éternelle sagesse de Dieu, tel que l'Eglise le veut et s'efforcera toujours de la produire.

« Je n'entends parler ici que de l'homme de doctrine.

Les Instituts nous donnent des prêtres éclairés, aptes au travail fécond, animés de l'esprit catholique en même temps que supérieurement instruits et très propres à la défense victorieuse de la foi.

« C'est un profit immense pour l'Eglise ; il nous serait impossible, tout le monde le voit, de nous passer des services que vos aînés nous rendent déjà, mes chers amis, et que bientôt nous réclamerons de votre science et de votre dévouement.

« Ces services auront un double résultat. Vous ne serez pas, en effet, que des théologiens distingués ou des exégètes et des historiens avertis, ce qui suffirait pourtant à vous rendre nécessaires. Vous contribuerez dans une large mesure à élever le niveau intellectuel de tout notre clergé. Grâce à vos exemples et à vos œuvres, vos confrères estimeront davantage les études ecclésiastiques, ils en comprendront mieux la valeur, le caractère indispensable, l'influence sur les individus ou la société, et le recours aux bons instruments de travail leur semblera moins difficile. Dès lors ils apprendront à exposer avec plus de fruit la vérité catholique, et les âmes que séduisent trop souvent les systèmes modernes de philosophie ou de critique trouveront plus aisément auprès d'eux la solution de leurs douloureuses objections.

« Un Institut catholique équivaut donc à un foyer intense de vie qui projette au loin les chauds rayons de sa lumière ; il suscite des docteurs initiés à la haute culture et à toutes les exigences des méthodes modernes ; puis il aide les prêtres absorbés par les œuvres extérieures à obtenir un rang honorable parmi les défenseurs utiles de la foi. En définitive, il travaille à rendre

autant qu'il le peut à la doctrine catholique la place d'honneur, la première, qui lui appartient de droit.

« Vous décrirai-je maintenant, Messieurs, les qualités distinctives du prêtre de doctrine? Le portrait que j'aimerais à esquisser a été peint plusieurs fois dans cette salle par des maîtres, et tout à l'heure encore, votre éminent Recteur ajoutait au tableau déjà connu quelques traits remarquables. Je me contenterai d'indiquer en peu de mots ce qu'il me semble essentiel de vous redire, par conséquent ce que vos évêques réclament de vos efforts avec le plus d'insistance et d'énergie.

« Je demande en premier lieu au prêtre de doctrine une très haute estime de sa mission. Propager et défendre la vérité religieuse, c'est révéler Dieu, ses attributs et sa Providence à l'esprit humain, c'est satisfaire l'aspiration la plus impérieuse de notre nature et contribuer à l'établissement du règne de Jésus-Christ dans les âmes. Le salut des hommes dépend avant tout de la diffusion des principes chrétiens. Est-il donc une tâche plus importante et plus noble que la vôtre, Messieurs, qui devez fournir à l'Eglise les ouvriers par excellence de ses indispensables et saints enseignements? Par suite, l'humilité intellectuelle s'impose à vous comme un devoir de premier ordre. Le prêtre que la supériorité du talent et l'étendue du savoir gonflent d'orgueil comprend mal la vocation qu'il a reçue. Il méconnaît la loi essentielle du magistère ecclésiastique, je veux dire la nécessité incombant aux organes de la vérité d'apparaître aux hommes simplement comme des dépositaires et des interprètes. D'ailleurs, son âme se ferme aux inspirations divines, la lumière chaude et féconde d'en haut ne rayonne pas à travers son esprit, sa science reste médiocre et stérile quand l'erreur n'en ternit pas l'éclat.

« La seconde disposition dont je veux vous entretenir n'est autre, Messieurs, qu'une soumission filiale de cœur et d'esprit, non seulement aux oracles infaillibles, mais encore aux directions doctrinales du siège apostolique. La chaire de Saint-Pierre n'occupe-t-elle pas à la fois le sommet et le centre de la théologie? Cette loyale soumission est le meilleur gage de notre sécu-

rité et, quoi que l'on dise dans les milieux rationalistes, je ne sache pas qu'elle soit une gêne pour l'indépendance de la philosophie, ou pour les libres investigations de la science.

« Ajoutez à la docilité dont s'honore la foi catholique la connaissance sérieuse et pratique des méthodes propres aux parties de la science sacrée qu'il vous faut approfondir. Vous ne sauriez exagérer à cet égard les scrupules de votre conscience, car il importe que vos travaux offrent toutes les garanties aux exigences croissantes des âmes modernes. Réfléchissez, cherchez, étudiez sans relâche ; ne vous permettez jamais une hypothèse inconsidérée, un jugement hâtif, des conclusions ne reposant pas sur une base solide, ou plutôt indiscutable. Inspirez confiance même aux plus difficiles, parmi les penseurs et les savants. Ce serait entacher l'honneur de l'Eglise et nuire à ses intérêts essentiels que de mettre à son service des outils dangereux ou des armes insuffisamment éprouvées. La vérité n'a besoin que d'elle-même pour se défendre et pour vaincre ses ennemis.

« Enfin, Messieurs, dégagez votre cœur de tout sentiment tant soit peu étranger à l'amour pur de cette sainte vérité. S'il nous est impossible et malsain de nous appliquer aux recherches scientifiques avec les seules ressources de notre intelligence, nous devons toujours contrôler les impressions et les sentiments qui se mêlent aux efforts de notre pensée. Défiez-vous de l'amour de la nouveauté ; Bossuet déclare qu'il n'y a point dans le monde d'appât plus trompeur, ni d'amusement plus universel, ni de curiosité moins bornée[1] ; n'acceptez pas davantage les préjugés et les partis pris. Point d'esprit de système, d'absolutisme intransigeant, de passions étroites ni violentes. Ce sont là de redoutables adversaires de la bonne doctrine ; les illusions à l'aide desquelles ils se glissent dans le plus intime de nos âmes ont une singulière ténacité. Hélas ! il y a peu d'hommes capables de se soustraire à l'influence de dispositions qui pourtant n'ont rien de commun avec les habitudes scientifiques et le goût austère du vrai. Aussi bien aviez-vous

1. Sermon pour la fête de l'Annonciation, exorde.

raison de le dire, Monsieur le Rapporteur[1], l'histoire nous apprend « qu'entre le conservatisme immobile et le radicalisme novateur, le juste milieu, c'est-à-dire un état de juste progrès, fut rarement trouvé ». Le sens de la mesure, l'un des signes les plus sûrs de la valeur intellectuelle, est une qualité rare; les meilleurs esprits n'échappent pas toujours aux suggestions que je viens de dénoncer. Notre époque semble même avoir perdu le don précieux par qui permet de distinguer les exactes proportions des choses. De plus en plus inconnue aux coryphées des systèmes contemporains, que la modération règle au moins les travaux entrepris pour la défense de la foi, et qu'elle soit toujours en honneur dans nos grandes écoles religieuses.

« Il est admirable, n'est-ce pas, Messieurs, l'idéal du docteur catholique! Peut-être, en raison même de sa perfection, n'est-il point encore réalisé et ne le sera-t-il jamais! Ne vous découragez pas, cependant, si les qualités qui semblent les plus nécessaires vous paraissent aussi les plus difficiles à acquérir. La condition du travailleur est de se rapprocher constamment du but, sans l'atteindre. N'est-ce pas répondre à la pensée de Dieu que de mettre en œuvre toutes les ressources d'intelligence, de courage, de volonté qu'il nous a confiées? Si vous agissez ainsi, votre conscience ne vous adressera aucun reproche; vous aurez fait ce qui était en vous pour devenir des hommes de science, des prêtres de doctrine et, par suite, vous le deviendrez.

II.

« La cause de l'enseignement libre est la seconde préoccupation de l'Église de France; parmi les catholiques convaincus, personne ne s'étonnera de nos inquiétudes ni des décisions que tous ensemble nous avons prises pour le salut de l'âme de nos chers enfants.

« Or, l'Institut prépare à nos petits Séminaires et à nos collèges ecclésiastiques des professeurs compétents et dévoués. Nous lui demandons toutefois autre chose que ses nombreux succès aux examens de licence, bien qu'ils soient un honneur pour le

1. M. l'abbé Saltet.

clergé et une sécurité pour les familles. Aujourd'hui plus que jamais, Messieurs, nous avons besoin d'éducateurs. Il faut que vous pénétriez votre enseignement, quel qu'en soit l'objet, des principes catholiques, car aucune catégorie du savoir humain ne leur est absolument étrangère; il faut que vous sachiez entreprendre et promouvoir la culture de cet art que le Père Captier, un des martyrs de 1871, proclamait le plus sublime de tous, l'art qui a pour but la formation de l'esprit, de la conscience, du caractère, de la volonté.

« Comprenez-vous, jeunes gens, la grandeur de votre destinée? Pendant les jours de réflexion intense, de travail opiniâtre, de recueillement intime de votre vie d'études, mettez-vous souvent en présence des âmes que les parents chrétiens vous confieront plus tard et que vous devrez leur rendre toutes prêtes à remplir non seulement avec vaillance, mais avec efficacité, de graves obligations au foyer et sur tous les champs de bataille de la vie sociale. Profitez largement des moyens si nombreux et si pratiques dont vous disposez chaque jour : contact avec les œuvres des plus grands esprits, observation constante, initiation habilement conduite à la recherche méthodique de la vérité, labeur qui développe et approfondit toutes vos puissances intérieures, exercices de piété fréquents et prières solitaires. Que vous manquera-t-il, au sortir de cet asile où se seront écoulées beaucoup des heures les plus utiles de votre vie, sinon de soumettre au contrôle de l'expérience les leçons que vous aurez reçues, les idées dont vous vous serez nourris? Munis de toutes les armes indispensables aux grandes luttes de l'éducation, vous n'aurez plus rien à craindre que les erreurs et les fautes toujours possibles à la nature humaine; l'Institut catholique nous aura donné en vous des auxiliaires précieux pour l'une des œuvres qui intéressent le plus directement l'avenir de la religion et de la patrie.

« J'irai plus loin, j'affirmerai que nos Facultés libres ont à nous rendre d'éminents services dans les combats qu'amènera demain la protection des écoles populaires. Il n'y a pas, en effet, de préjugé plus redoutable à détruire que la prétendue incompatibilité de la science avec la foi. Si nous parvenons à faire re-

connaître par l'opinion que l'enseignement donné dans nos écoles prépare aussi bien et mieux que tous les autres les enfants à la culture scientifique de l'esprit; si nos savants, par leur nombre, leur valeur incontestable, les écrits et les découvertes dont ils sont les auteurs, conquièrent une place d'honneur dans le monde où l'on pense; si enfin les ouvrages placés entre les mains de nos enfants témoignent d'un savoir indiscutable et toujours consciencieux, nous aurons bien servi la cause de nos institutions primaires.

« Il y a, Messieurs, entre toutes les branches et tous les degrés de l'enseignement, des rapports étroits. Où les maîtres de l'école, ici neutre, là impie et athée, puisent-ils les principes qu'ils enseignent; d'où viennent les méthodes qu'ils vantent, l'audace avec laquelle ils affirment que seuls ils possèdent le secret de conduire les esprits à la science, enfin le prestige que leur reconnaissent beaucoup d'hommes modérés et imbus encore de croyances religieuses? Leur force, Messieurs, a pour origine les exemples des Facultés officielles et de quelques grandes Ecoles de l'Etat. Développons notre enseignement supérieur, nous accréditerons de plus en plus, non seulement auprès des masses, mais dans l'opinion publique, la valeur déjà considérable de nos écoles populaires; par là, les ennemis de Dieu perdront le bénéfice d'un prétexte odieux dont ils abusent pour attaquer avec acharnement ces chères œuvres et nous menacer à chaque instant de les anéantir.

III.

« J'ai mis la question sociale au nombre de celles qui sollicitent le plus l'attention inquiète de l'épiscopat français. La question sociale ne contient pas uniquement les problèmes économiques du temps présent, mais tous ceux que soulève la nécessité la plus impérieuse et la plus actuelle, la nécessité d'une réforme sociale par l'application des principes chrétiens.

« Pour aborder de telles difficultés, il nous faut des apôtres. On le comprend si bien dans les rangs du clergé et chez les laïques, que beaucoup passent de la théorie à l'action et consa-

crent les ressources d'une inlassable énergie — je ne parle que de celles-là — à des œuvres admirables de régénération familiale et publique.

« Obligés que nous sommes de travailler simultanément à une multitude de progrès, nous prenons plutôt garde à ce qui nous manque qu'aux efforts déjà accomplis ; mais l'histoire impartiale dira que les catholiques des premières années du vingtième siècle, loin de reculer devant la grandeur de leur tâche, ont beaucoup fait pour l'organisation chrétienne de la société française.

« Quoi qu'il en soit, je me permettrai une critique. Notre activité sociale se manifeste pas un plan nettement conçu et ne correspond pas toujours à des idées bien claires, tendant toutes à la poursuite d'un but précis. Nous ressemblons trop à des hommes qui, sous l'influence de sollicitudes multiples, courent au plus pressé, sans avoir le temps d'adopter des résolutions d'ensemble et d'appliquer une méthode sûre. On pourrait nous comparer parfois à des empiriques concluant par raisonnement d'analogie à l'emploi utile de moyens qui, ayant réussi ailleurs, devront produire encore d'heureux effets.

« Voilà, Messieurs, à mon sens, l'une de nos principales causes d'infériorité et d'insuccès dans nos tentatives de reconstitution sociale.

« D'où vient ce mal? Je l'ai dit : de la précipitation que nous impose la propagation rapide des fléaux qui sévissent dans notre pays et, par suite, du défaut de doctrine sociale.

« Pourtant, si nous mettons à part les matières exclusivement politiques, économiques ou techniques auxquelles ne s'étend pas la compétence de l'Eglise, les principes de solution des problèmes contemporains se trouvent dans la théologie catholique. C'est là, et pas ailleurs, que nous devons chercher la lumière, et, si nous la cherchons bien, il ne faut pas se lasser de le redire, nous l'y trouverons.

« Certes, on a bien essayé d'éclairer la question sociale par la doctrine de l'Eglise ! Je citerai la grande école de sociologie catholique, qu'ont dirigée pendant trente ans MM. Albert de Mun et de La Tour du Pin. Il me serait facile de mentionner d'autres

efforts, ceux-ci excellents, ceux-là inspirés par des théories moins heureuses, mais ce que je remarque, c'est que les auteurs de ces tentatives appartiennent la plupart du temps au monde laïque. Est-ce dans l'ordre, Messieurs ?

« L'honneur ne reviendrait-il pas surtout aux prêtres d'entreprendre le travail d'adaptation des vérités fondamentales de la théologie sociale aux besoins de l'époque présente? Evidemment oui ! Ce qui me semble néanmoins incontestable, c'est que le clergé a pris une part trop restreinte au mouvement doctrinal dont je m'occupe. Il a prononcé bon nombre de discours de circonstance ou de conférences, écrit quelques manuels et beaucoup d'articles de revue ou de journaux. Rarement il a publié des ouvrages qui témoignent d'études approfondies et tracent la voie à suivre. Ce n'est pas assez.

« Or, les Instituts catholiques me semblent tout désignés pour devenir des foyers de science sociale, où les principes catholiques, déjà élucidés par les encycliques des Papes, seront de mieux en mieux expliqués, développés, coordonnés, où l'on distinguera des vérités acquises les systèmes *a priori*, les opinions dangereuses, les paradoxes imaginés par le goût du nouveau et l'abus de l'esprit d'initative. Nous demandons un enseignement exact, méthodique, détaillé, scientifique par conséquent ; qui nous le procurera, Messieurs? Surtout nos chers Instituts catholiques.

« Par eux, la pensée de nos fidèles et de nos apôtres, comme celle de nos prêtres, s'orientera vers le pays de la lumière et du progrès, et nous pourrons entreprendre avec confiance l'œuvre de pénétration des classes laborieuses. Car il faut que notre doctrine sociale devienne populaire, et elle ne le sera jamais si, en dehors du champ livré aux hypothèses, elle ne s'incarne pas dans un ensemble d'idées et de conclusions claires comme dans un corps robuste et vivant.

« Tels sont les principaux motifs pour lesquels nous attachons la plus haute importance à la liberté de l'enseignement supérieur. Nos devanciers ont obtenu cette liberté, qui est un droit, il y a trente-quatre ans, au prix de rudes combats ; nous sommes

d'autant plus décidés à défendre cette conquête que tout concourt à nous en montrer de plus en plus la souveraine nécessité. Aujourd'hui, à juste titre, mieux qu'hier, nous la regardons tous comme un rouage indispensable de notre organisation catholique.

« Nous lutterons donc, il le faut, pour obtenir le maintien de nos grandes écoles de science catholique ; nous sommes disposés à les affermir, à les développer, de telle sorte qu'on soit obligé de les regarder comme intangibles, parce qu'elles auront pour elles le respect et l'estime de tous les esprits honnêtes et indépendants.

« Puissent ces pensées et ces vœux être mieux compris des catholiques qu'ils ne l'ont été jusqu'à présent ! Puissent de nombreux dévouements nous venir en aide ! Au lieu d'alléguer l'urgence d'autres œuvres et de déclarer que ne pouvant tout faire, on doit s'occuper d'abord des intérêts les plus menacés, demandez-vous, chrétiens d'élite qui m'écoutez, s'il y a une cause plus grande, plus nécessaire que le nôtre, celle de la formation du clergé et de l'avenir de la science sacrée, celle de l'éducation supérieure de vos fils et de la réorganisation de la société !

« Quant à vous, jeunes gens, soyez la preuve visible et de la légitimité de nos revendications et du succès de nos efforts. Vous êtes entrés dans cet asile du savoir et de la foi par un libre choix de vos Evêques. Ceux-ci fondent sur vous de grandes espérances, et s'ils vous remettent entre les mains des maîtres distingués qui dirigent vos études, c'est avec la confiance qu'un jour vous serez dans leurs diocèses des auxiliaires d'élite, des collaborateurs bons et dévoués. Ah ! Messieurs, lorsque vous traversez des heures difficiles, rappelez-vous votre grande mission ; dites-vous, sans orgueil, mais non sans assurance, que de votre travail, de votre volonté, de votre attachement à l'Eglise, dépendent des progrès que nous ne pouvons plus attendre ; pensez à notre pauvre société qui se désagrège, à nos jeunes gens que guettent le scepticisme et la corruption, à l'Eglise calomniée et outragée par des sophistes effrontés et d'audacieux despotes ; ranimez, affermissez votre courage par ces saintes idées, ne vivez enfin que pour procurer à la France et à la religion plus de gloire, à la vérité plus de nobles et vaillants adeptes, à Jésus-Christ plus de fidèles amis.

L'HISTOIRE RELIGIEUSE DE LA RÉVOLUTION

HISTOIRES GÉNÉRALES. — MONOGRAPHIES LOCALES. — BIOGRAPHIES.

De toutes les époques de l'histoire moderne, il y en a peu, à cette heure, qui soient aussi favorisées que l'histoire de la Révolution. Sans parler de la part privilégiée qui lui est faite dans la *Collection des documents inédits pour l'histoire de France*, des crédits votés par le Parlement, à la demande de M. Jaurès, viennent de provoquer officiellement, à travers la France entière, la publication des documents inédits sur l'histoire économique de cette époque. Depuis quelques mois, nous voyons les *Cahiers des doléances* des bailliages succéder aux *Procès-verbaux des comités* de l'Assemblée Constituante, comité de l'agriculture, comité du commerce, comité des droits féodaux, etc. « C'est la grande inondation qui s'annonce », crie déjà la *Revue historique* de M. Monod, qui ne peut s'empêcher de trouver « un peu terrifiante » cette avalanche documentaire. Et nous ne disons rien des travaux particuliers, des thèses de doctorat, de plus en plus nombreuses, dont la Révolution fournit le sujet, des articles incessants des deux *Revues*[1] exclusivement vouées à l'étude de la Révolution, et des articles intermittents des autres Revues d'histoire moderne ou de toutes les époques qui offrent aux études révolutionnaires une hospitalité de plus en plus accueillante.

On m'a assuré que certains de nos lecteurs me sauraient gré d'attirer leur attention sur cette surproduction de l'histoire révolutionnaire ; mais dans l'impossibilité d'en faire, même sommairement, un inventaire complet, force a été de me borner à l'étude de quelques travaux relatifs à l'histoire religieuse de la Révolution. La tâche reste encore considérable. Comme l'écrivait naguère la *Revue bleue*, avec plus de justesse que d'aménité, « c'est une constatation faite par tous les esprits clairvoyants

1. *La Révolution française* de M. Aulard, *Les Annales révolutionnaires*, fondées en 1908.

qu'un réveil des études religieuses se produit en France, au moment même où le cléricalisme est définitivement abaissé, où la loi laïque l'emporte ». C'est à propos d'un ouvrage sur la *Politique religieuse de la Révolution française* que la *Revue politique* fait cette remarque de ton si peu bienveillant. Ce n'est pas nous qui nous plaindrions de ce regain de faveur dont bénéficie l'histoire de la Révolution, si cette curiosité ne poursuivait pas d'autre but que de faire la lumière sur une époque dont personne ne méconnaît l'intérêt exceptionnel.

I.

Je ne sais si tel est le but qu'on s'est proposé, en tout cas, ce n'est pas le résultat qu'obtiendra M. Lafont dans son modeste volume sur la *Politique religieuse de la Révolution française*[1]. Je connais peu de volumes aussi inutiles et plus sectaires; il est même incapable de rendre les services d'un honnête manuel de vulgarisation. Il y avait déjà quelque audace à prétendre embrasser en un in-16 de moins de 300 pages l'ensemble de la politique religieuse de la Révolution. Et cependant, M. L... a encore trouvé moyen de réduire le modeste espace qu'il s'était octroyé. La moitié de son livre est occupé par des documents. Et quels documents? Les décrets de Pie VI et des tranches de l'*Ancien Moniteur;* comme si ces pièces étaient déjà si rares! Encore n'indique-t-il ni les volumes ni la page des seconds, et des premiers il nous sert seulement une « traduction de l'abbé Guillon » en extraits; « le reste, dit-il, est fidèlement résumé » Or, veut-on un exemple de la fidélité et de l'impartialité de ces résumés. « Puis, Pie VI prétend à tort que le but de l'Assemblée Constituante est d'anéantir l'épiscopat, il dit que son dessein se manifeste évidemment pas l'établissement d'un conseil permanent de prêtres qui doivent porter le nom de vicaires. Mais nous chercherions en vain un argument sérieux dans le développement qui suit » (p. 165).

Les lecteurs qui ne connaîtront les brefs de Pie VI que par le « résumé fidèle » de M. Lafont pourront se vanter d'être bien renseignés. Et c'est à cela pourtant que se réduit, dans la partie documentaire, l'exposé et la défense de la cause catholique; en général, il n'y a place là que pour les élucubrations des auteurs des propositions les plus antireligieuses ou de leurs avocats parlementaires.

1. *La Politique religieuse de la Révolution française*, par Emile Lafont. Préface de M. Havet, membre de l'Institut. Paris, Roussel, 1909

Il y a peut-être un peu plus de partialité et un peu moins d'originalité dans la première partie qui représente l'œuvre personnelle de M. L... La bibliographie, dont l'importance n'est pas à signaler pour un opuscule qui ne pouvait être qu'une œuvre de vulgarisation, est déjà suffisamment suggestive. Nous y rencontrons Aulard, Buchez, Campion, Mathiez, E. de Pressensé et Quinet, mais ni Taine, ni Wallon, ni Sciout n'y trouvent place. Barruel est le seul auteur consulté parmi ceux qui ne partagent point les idées de M. L... Les idées de M. L...! c'est là une simple façon de parler. En réalité, M. L... n'a pas d'idées à lui, il n'a que des souvenirs, souvenirs du « philosophe de Ferney » invoqué à la première page; souvenirs de « Jean-Jacques » et de Condorcet, avec qui M. L... n'est pas loin de croire que le catholicisme est simplement « une croyance qu'il est utile de laisser au peuple »; souvenirs de Quinet, de Michelet, de Renan et surtout de M. Aulard; le tout mélangé dans un étrange amalgame dont l'auteur n'a même pas l'air de soupçonner l'incohérence. Ainsi, après nous avoir assuré dans l'*Avant-propos* que les religions, « comme toutes les choses humaines », sont choses caduques et périssables, que la religion catholique notamment était déjà en décrépitude et se préparait « à aller rejoindre les autres vestiges du passé », il consacre tout un chapitre à établir l'importance des questions religieuses dans l'étude de la Révolution et à nous montrer que « la grande masse de la nation française est en 1789 profondément catholique ». Le même homme qui au début prêche la tolérance au nom de la « bonté (!) fine et pénétrante du philosophe de Ferney » écrit quelques pages plus loin, à propos du coup de force brutale qui arracha à Pie VI son pouvoir temporel et sa liberté : « La date du 15 février 1798 doit être retenue comme une des plus importantes de l'histoire moderne ; la destruction du pouvoir temporel des papes valait plus, en effet, pour la Révolution qu'une grande victoire militaire. La pensée libre triomphait jusque dans la ville célèbre qui avait été si longtemps le repaire du fanatisme ».

A ce style d'une *tolérance* si marquée on devine déjà quelle impartialité nous devons attendre de M. L... dans ses appréciations sur l'attitude de l'Eglise et du clergé. C'est ici surtout qu'interviennent les souvenirs de M. Aulard ; ceux qui ont lu dans la brochure de M. Cochin, que je dois me borner à signaler[1], l'analyse fine et pénétrante des procédés de notre historiographe officiel de la Révolution en retrouveront

1. *La crise de l'Histoire révolutionnaire, Taine et M. Aulard*, par Aug. Cochin. Paris, 1909.

ici la minutieuse application dans un de ses plus dociles élèves. Nous apprenons donc chez l'un comme chez l'autre qu'alors même qu'elle livrait à la guillotine tous les prêtres arrêtés, et que jusque dans son agonie elle décidait que les lois contre les réfractaires devraient être exécutées dans les vingt-quatre heures, la Convention « n'eut jamais l'intention de toucher à la liberté des cultes ». Naturellement, les lois les plus sévères portées par les diverses assemblées contre les prêtres réfractaires « doivent être regardées plutôt comme des moyens de défense révolutionnaire que comme des mesures prises pour consolider cette constitution civile (du clergé) »; les premiers coupables sont les « anciens prêtres ». Il y avait dans leurs « manœuvres machiavéliques » tout un plan de campagne pour troubler la conscience des paysans crédules et tenir en échec la volonté des législateurs[1] ». Leur hostilité provient de leur opposition au nouveau régime politique et elle a pris surtout des airs de révolte le jour où ils ont perdu leurs biens. On perdrait son temps à demander à M. L... de nous citer, puisqu'il prétend avoir consulté la *Collection ecclésiastique* de Barruel, un mandement d'évêque où se fasse jour pareil sentiment et même l'expression de quelque regret sur les biens confisqués. En réalité, M. L... n'a rien lu de la littérature ecclésiastique. Il en use un peu comme la Révolution, au dire de son cher Quinet : « la philosophie lui tient lieu d'institution, de croyance et d'archives ». Les principes lui suffisent, il n'a pas besoin d'autre raison pour expliquer que, « forcément, l'antagonisme dévait éclater entre l'Eglise et la Révolution. Il y a incompatibilité entre un système religieux ancien et un système social nouveau ». On pourrait bien objecter à M. L... que l'Eglise, après avoir vécu trois siècles sous le système social de l'empire romain, ne s'en est pas moins adaptée aux empires fondés par les envahisseurs barbares et qu'elle survit même à la révolution et à la séparation. Mais est-ce que les faits comptent pour des hommes à principes comme M. L... et les jacobins ses amis?

Pour la profondeur et l'exactitude, la science de M. L... vaut sa philosophie. Les meilleures statistiques fixent à 60.000 le nombre des religieux et religieuses à la veille de la Révolution[2]; M. L... porte à

1. L'auteur qui écrit ceci, page 50, oublie qu'il a déjà dit de ce même clergé : « Soyons justes et reconnaissons que ce n'est pas seulement l'intérêt matériel qui guidait alors tous les prélats de France. Ils étaient dans leur rôle en protestant contre la constitution civile du clergé, car ils défendaient la vieille tradition catholique ».

2. Encore les résultats de l'enquête ordonnée par l'Assemblée nationale ne

68.000 religieux et 64.000 religieuses les membres des seuls Ordres mendiants! Sur qu'elle autorité ? M. L... n'en cite aucune. S'il lui arrive parfois de donner une référence toutes les dix ou vingt pages, elles sont pour la plupart incomplètes ou inexactes. Inutile pour le surplus de pousser plus loin l'examen d'un livre dépourvu de toute valeur scientifique et auquel un style prétentieux et déclamatoire enlève tout intérêt littéraire. Il n'y a vraiment que M. Havet qui puisse nous inviter sans rire à remercier « M. Lafond (*sic*) de sa monographie si sérieuse et si lucide ». Hâtons-nous de dire qu'un si haut suffrage ne paraît guère en avoir imposé aux connaisseurs. Alors même qu'ils partagent toutes les sympathies de M. L... pour la Révolution, ils ont montré pour son livre une sévérité[1] auprès de laquelle mon appréciation devra paraître bien bénigne à M. L... lui-même.

C'est aussi à l'ensemble de l'*Histoire religieuse de la Révolution française* que se prend M. de La Gorce, l'historien bien connu du second Empire : « Je voudrais, nous dit-il au début de son livre, reconstituer en un tableau d'ensemble l'histoire des catholiques et des prêtres de France, depuis le jour où la Révolution naissante les dépouilla de leurs privilèges jusqu'à cet autre jour, où purifiés par la pauvreté, épurés par la persécution, grandis par le martyre, ils rentrèrent dans leurs temples abandonnés et à l'aurore d'un siècle nouveau y chantèrent l'*Alleluia* de Pâques[2] ». Dans cet espace de douze ans, M. de La Gorce distingue quatre périodes, à chacune desquelles il destine un volume; voici que la première reçoit ici le sien. M. de La Gorce la résume d'un mot heureux *du privilège à la persécution*: les divers chapitres marquent les étapes qui séparent ces deux termes si opposés. Dans le premier, l'Eglise de France nous est présentée telle qu'elle était en 1789, avec l'opulence de ses richesses, l'éclat de sa situation politique, le prestige de sa hiérarchie, la variété de conditions de son personnel. Dehors brillants, apparences magnifiques, mais sous lesquels se cachent de trop réelles faiblesses : alanguissement général des vertus ecclésiastiques, inégalité choquante des revenus, luxe et mondanité en haut, gêne, rancune et convoitises en bas. Sous ses aspects de grand air, l'édifice est vermoulu et appelle de profonds mais délicats

portent ce nombre qu'à 20.975 religieux et 27.393 religieuses, soit en tout 48.363 réguliers.

1. Cf. *Revue critique*, 1908, p. 511.

2. Pierre de La Gorce, *Histoire religieuse de la Révolution française*, t. I, Paris, 1909.

remaniements. La Constituante s'en autorise pour y porter violemment la main. On sait ce qui advint. Le clergé cesse d'abord de constituer un ordre dans l'Etat, il est ensuite dépouillé de ses dîmes et droits féodaux, puis de toutes ses possessions territoriales, contre la promesse d'une dotation pécuniaire annuelle. Après la sécularisation des biens vient celle des personnes : les vœux sont interdits, les portes des couvents ouvertes, finalement toutes les congrégations supprimées. Sous prétexte de corriger les abus et d'en prévenir le retour, l'Assemblée s'en prend à la constitution même de l'Eglise et, sans consulter ni les évêques ni le Pape, la remanie de fond en comble. Mais ici va s'ouvrir l'ère des difficultés. En vain, la sanction de la constitution civile a été arrachée à un roi faible et mal conseillé, en vain la longanimité de Pie VI a retardé sa condamnation au delà de toute prévision, la Constitution est mal reçue de la presque unanimité de l'épiscopat et de la majorité des prêtres qui repoussent le serment, sinon dans l'énorme proportion qu'on disait jadis, mais du moins, au dire de M. de La Gorce, dans la proportion de 52 à 55 pour 100. Et autour des réfractaires, comme on les appelle déjà, se rallient les meilleurs catholiques. De là les divisions et les luttes religieuses, c'est-à-dire les plus âpres de toutes, portées jusqu'au fond des derniers villages. Pour maintenir son œuvre religieuse, l'Assemblée est amenée à s'appuyer sur les passions surexcitées au sein des clubs et à autoriser ou à voter contre les réfractaires les mesures de persécution qui compromettent aux yeux des esprits modérés le succès de son œuvre politique. Elle disparaît au milieu de ce déchaînement d'hostilités qu'elle n'a su ni prévoir ni prévenir et elle laisse de sombres pressentiments dans les esprits les plus clairvoyants.

Des péripéties diverses par lesquelles passe cette œuvre religieuse de la Constituante, M. de La Gorce nous présente un tableau précis et coloré dont les traits ont été fournis, pour la plus grande partie, par des monographies d'historiens locaux et par le dépouillement des papiers du Comité ecclésiastique de l'Assemblée Constituante aux Archives nationales. Il nous avertit d'ailleurs qu'il a « voulu écrire non pour les érudits mais pour le public ». Les premiers auraient sans doute à signaler plus d'une lacune dans la liste des histoires locales de la Révolution qu'il eût été possible de consulter et, de-ci de-là, ils pourraient contester la justesse de quelques traits secondaires du récit ou des portraits qui leur sont présentés. Mais les seconds seront charmés de cet exposé lumineux et ample qui évoque ce dramatique passé de la Révolution dans une langue toujours distinguée, souvent riche en heureuses trouvailles,

sans appareil pédantesque et sans polémique fatigante. A ce dernier point de vue surtout, le livre de M. de La Gorce tranche sur les habitudes que M. Aulard et ses élèves, en vrais scolastiques du jacobinisme, sont en train d'acclimater dans l'histoire révolutionnaire. Ce n'est pas assez que leurs livres ignorent la sérénité du ton, il leur faut le triomphe bruyant, la discussion perpétuelle, toujours les gros mots ou les poings tendus sous les lèvres des adversaires. Tout autre est le ton de M. de La Gorce, et nous l'en félicitons. Certes, aux yeux des lecteurs sans parti pris, ce n'est pas son chapitre sur les négociations diplomatiques engagées entre Louis XVI et Pie VI par l'intermédiaire du cardinal de Bernis qui perdra à être rapproché de l'étude parallèle de M. Mathiez sur « la France et Rome sous la Constituante » publiée dans la *Révolution française* en 1907 et 1908. Ce n'est pas à dire que M. de La Gorce reste froidement insensible en présence des faits qu'il raconte. Non, et il ne met aucune coquetterie à le cacher. « Ces faits, écrit-il en sa préface, éveillent des émotions encore mal apaisées. » Mais l'émotion n'exclut nullement chez lui l'impartialité. « Il y a, dit-il, l'impartialité qui naît de l'indifférence, celle-là je n'ai ni l'espoir ni le désir d'y atteindre, et en racontant les épreuves chrétiennes de nos pères, je n'ose assurer que mon cœur ne vibre jamais de leurs souffrances pour l'Église et pour Dieu. Il y a une autre impartialité : celle qui réside non dans l'abdication de la pensée personnelle, mais dans le strict respect de la vérité ; celle qui consiste à ne jamais altérer un fait, dût ce fait déplaire; à ne jamais mutiler un texte, dût ce texte être importun ; à ne jamais défigurer sciemment les traits d'une âme humaine, cette âme fût-elle celle d'un ennemi. C'est cette grâce d'impartialité supérieure, c'est ce don d'intégrale justice que je demande à Dieu de m'accorder comme une émanation de sa lumière, comme une faveur de sa bonté ». Les lecteurs de bonne foi conviendront, me semble-t-il, que M. de La Gorce a été suffisamment exaucé.

II

Un bon nombre de travailleurs limitent l'effort de leurs recherches à étudier l'œuvre de la Révolution dans une région déterminée. M. le chanoine Pisani s'est proposé de nous montrer ce qu'elle fut dans le diocèse actuel de Paris[1]. Il est à peine besoin de signaler l'intérêt que peut

1. *L'Église de Paris et la Révolution*, par P. Pisani, chanoine titulaire de N.-D. de Paris, docteur ès lettres, professeur à l'Institut catholique de Paris. Paris, Picard, t. I, 1908.

présenter pareille étude. C'est Paris qui déjà donne l'exemple et le branle au pays dans l'accueil qu'il fera aux institutions religieuses nouvelles; c'est là que l'œuvre de la Constituante reçoit sa première application, qu'il est plus facile d'en saisir les diverses répercussions sur l'esprit et la vie du clergé et des fidèles. Après nous avoir exposé l'organisation administrative et l'état moral et religieux du clergé de Paris en 1789 et le résultat des élections du clergé, M. Pisani suit pas à pas l'œuvre religieuse de la Constituante, telle qu'elle résulte de sa législation. La confiscation des biens du clergé, la suppression des congrégations, l'organisation de l'Église constitutionnelle, les résistances de l'Église insermentée et les diverses mesures prises contre ses membres jusqu'aux massacres de septembre forment les principaux chapitres de ce volume. Aucun des faits essentiels qui se rattachent à la constitution civile du clergé, aucune des questions qu'elle soulève devant la conscience et le droit ecclésiastique ne sont passés sous silence. Cinq appendices remplis de statistiques apportent au récit une précision de toute rigueur. Ce récit lui-même, élégant et vivant, repose sur une information sûre et riche, avec l'aisance et la maîtrise d'un professionnel qui depuis longtemps a fait ses preuves dans les études historiques. Inutile d'ajouter qu'il apporte toute l'impartialité qu'on pourrait attendre de sa conscience d'historien; la largeur de ses vues lui en a rendu la pratique facile.

Nous n'avons à attendre ni la même ampleur ni la même abondance d'information du travail de M. H. Faye sur *le Clergé et le culte en Touraine*[1] pendant la Révolution. Il est évident que dans les 90 pages de sa brochure, l'auteur ne pouvait nous donner qu'une étude sommaire. Il s'est donc tenu assez souvent dans les généralités et a fait l'économie des références; que n'a-t-il fait aussi celles de toutes ses vues générales sur l'œuvre de l'Assemblée ou sur les conciles des *Réunis* ici peu à leur place? Il reste cependant chez lui une vue d'ensemble assez précise, des renseignements précieux sur l'organisation et sur l'état moral du clergé, sur l'accueil qu'il fit à la loi du serment à Tours, sur les diverses étapes de la persécution, sur la réorganisation du culte constitutionnel et sur la restauration concordataire. On souhaiterait parfois un peu plus de précision dans les termes[2].

1. H. Faye, *Le Clergé et le culte en Touraine*. Angers, 1908.

2. On ne sait pas trop ce que pouvait être « un vicaire capitulaire » d'un évêque constitutionnel (p. 88), mais on aime à croire que les expressions de M. Faye dépassent sa pensée quand il déclare que « l'indifférence religieuse a progressé » (p. 4), que « la foi avait reçu de profondes atteintes chez les régu-

Il n'y a dans la brochure[1] de M. Féraud ni les vues d'ensemble, ni les quelques détails de statistique qui font l'intérêt du travail de M. Faye, mais seulement une vingtaine de notes assez peu homogènes dont les plus intéressantes pour nous ici consistent en huit lettres écrites par M. de Bovet, le dernier évêque de Sisteron (un moment de Toulouse, plus tard), au Pape pour donner sa démission ou à son clergé pour en donner la nouvelle ou annoncer le sort fait à son siège par le Concordat. Le titre de cet ouvrage faisait espérer mieux.

Ce n'est pas au livre[2] de M. Pastoors qu'on pourrait reprocher de ne pas tenir les promesses de son titre. Ses deux gros volumes n'annoncent que *l'Histoire de la ville de Cambrai pendant la Révolution*. En réalité, nous y trouvons souvent par surcroît l'histoire générale de la Révolution et celle du département du Nord et du diocèse de Cambrai. De cette abondance il n'y aurait pas lieu de se plaindre si l'histoire de Cambrai était ainsi encadrée pour être mieux située ou éclairée en ses alentours. Malheureusement, il n'en est pas tout à fait ainsi. Bien des pages consacrées à Louis XVI, aux séances de l'Assemblée Constituante, aux clubs de Paris, à Maury ou à l'abbé Grégoire, ont pris la place de celle que M. Pastoors nous devait sur l'état des esprits à Cambrai, sur la situation de cette ville à l'aurore de la Révolution, sur la vente des biens nationaux, etc. Et puisque j'en suis aux désidérata que suggère la lecture de cet ouvrage, on y souhaiterait un exposé plus calme, moins coupé par des textes documentaires, une rédaction plus littéraire, un ton plus dégagé des habitudes de la chaire, une pensée à la fois plus maîtresse d'elle-même dans l'appréciation des hommes et des choses et moins pressée de courir après les aphorismes de Bonald ou de Joseph de Maistre pour les diluer en verbeux alinéas. Qu'on prenne son parti de ces imperfections ou de ces défauts, et l'on reconnaîtra que M. Pastoors met en circulation une masse énorme de renseignement et quelques-uns bien nouveaux. Je ne parle pas des cahiers de doléances du clergé, de la noblesse, du tiers-état; ils ressemblent un peu à ceux de toute la France, tout comme d'ailleurs l'organisation des pouvoirs publics insti-

liers au cours du XVIIIe siècle » (p. 14); la discipline et la ferveur monastique passe, mais la foi, non! Parmi les évêques dont on signale la défection, Expilly ne doit pas figurer à côté de Talleyrand, il était encore alors simple prêtre.

1. Abbé Féraud. *Notes et documents concernant l'histoire religieuse du diocèse de Sisteron avant et pendant la Révolution jusqu'au rétablissement du culte en France*, Digne, 1908.

2. *Histoire de la ville de Cambrai pendant la Révolution*, 1789-1802, par l'abbé A. Pastoors. Cambrai, lib. Masson, 1902, 2 vol. in-8o.

tués par la Constituante. Mais il est intéressant de voir le retentissement que prenaient dans une région industrieuse et populeuse, comme le Nord, les principaux événements de la Révolution et l'accueil qu'y reçut, par exemple, la constitution civile du clergé. « Aucun ecclésiastique fonctionnaire public », au dire du maire de Cambrai, n'y avait encore prêté le serment le 14 février 1791 ; dans les vicariats de Cambrai et de Beaumetz, il n'y eut pas cinq jureurs en tout, assure M. Pastoor, qui estime que pour l'ensemble du clergé du diocèse le chiffre des défections n'atteignit pas dix pour cent. La persécution contre le clergé fidèle commence de bonne heure. Dès le 30 avril 1792, le Directoire du département du Nord s'était arrogé le droit, sans qu'aucune loi l'y autorisât, d'interner à Cambrai, dans les vingt-quatre heures, les prêtres coupables d'avoir refusé le serment ; puis viendront les mesures plus graves, les emprisonnements, les exécutions sanglantes « le règne de Joseph Lebon » dont le tragique récit tient plus de la moitié du second volume. Tout cela sera à consulter et à lire de près par quiconque voudra poursuivre à travers la France une enquête sérieuse sur l'œuvre de la Révolution en province.

III.

Parmi tous les hommes de la Révolution auxquels l'histoire religieuse devait s'intéresser, les évêques constitutionnels figurent au premier rang. Ils ont trouvé leur historien dans M. le chanoine Pisani [1], historien sans prévention, quoi qu'on eût pu penser, et dont l'impartialité ne sera mise en doute par aucun de ceux qui le liront, historien aussi consciencieux et averti qui, pour se documenter, n'a reculé ni devant les recherches ni devant les déplacements. Son *Répertoire* fournit donc de précieux renseignements sur les origines, la composition, le caractère moral et la destinée du personnel épiscopal créé par la mise en application de la constitution civile de 1790. Il pourra rendre des services aux travailleurs qui n'ont ni le temps ni les moyens de recourir aux ouvrages spéciaux. Il s'en faut que tout y soit inédit ou inconnu, mais on sera heureux de trouver dans un raccourci bien éclairé l'essentiel de ces biographies épiscopales avec renvoi aux travaux particuliers et parfois utilisation de publications rares ou de dépôts peu accessibles, comme les archives de M. Gazier, le détenteur actuel des papiers de Grégoire, qui fut un moment le coryphée de l'Eglise constitutionnelle.

1. P. Pisani, *Répertoire bibliographique de l'Episcopat constitutionnel*. Paris, 1907.

M. Pisani présente ses notices comme un cadre dans lequel on peut peindre un tableau ; M. Dasse nous offre un de ses tableaux avec son étude sur *Guillaume Tollet, évêque constitutionnel de la Nièvre*[1]. Il faut convenir que cette fois le tableau n'ajoute pas grand'chose à la notice. Il est vrai que la notice est venue avant le tableau et que le personnage qui en est l'objet compte parmi les plus médiocres de l'épiscopat constitutionnel. Curé de la petite paroisse de Vendenesse, au diocèse de Nevers, il en devenait aussi maire en 1790, puis était élu membre de l'Assemblée départementale et finalement évêque de la Nièvre. Il sut garder dans ses fonctions plus de dignité que beaucoup de ses collègues ; il n'apostasia pas quoique incarcéré. Après la Terreur, il témoigna son repentir à l'évêque légitime qu'il avait prétendu supplanter ; malheureusement, il ne persévéra pas dans ses bons sentiments. Il donna de nouveau des gages d'adhésion au schisme. En 1805, il mourut obscurément comme il avait vécu, comme il avait gouverné. M. Dasse a fait ce qu'il a pu pour jeter pleine lumière sur cet épiscopat ; ce n'est pas sa faute s'il n'y a pas réussi. Il aurait pu cependant mettre un peu plus de soin dans ses recherches et un peu plus de suite dans son exposé qui prend parfois des allures de catalogue.[2]

Tollet eut comme compétiteur pour le siège de Nevers l'abbé Fauchet qui, vaincu à Nevers, prit sa revanche à Caen où les électeurs l'élevèrent sur le siège épiscopal du Calvados. Il était lui aussi originaire de la Nièvre, cela lui vaut d'avoir trouvé dans M. l'abbé Charrier un historien aussi généreux que sympathique[3]. Deux gros volumes in-8°, c'est peut-être beaucoup pour un personnage dont le rôle ne prit quelque importance que le jour où il devint évêque et député à la Législative et à la Convention. Les honneurs lui coûtèrent un peu cher, puisqu'il leur dut d'être englobé dans la proscription des Girondins et guillotiné

1. *Guillaume Tollet, évêque constitutionnel de la Nièvre pendant la Révolution*, par M. l'abbé Joseph Dasse. Nevers, 1905.

2. On ne comprend pas que sur la question du nombre de jureurs dans le diocèse de Nevers, M. Dasse se contente de nous dire : « Nous voudrions croire que ce ne fut pas le plus grand nombre ». Il en est d'ailleurs encore à croire que le serment fut refusé par 50,000 prêtres sur 60,000, ou que le nombre de jureurs ne fut que du quart. Il est inexact de dire (p. 54) que l'élection des curés était faite par le peuple, ou que Saurine fut évêque des Basses-Alpes (p. 127) ; il le fut réellement des Landes (p. 41). On ne voudrait pas être obligé d'apprendre à un « ancien secrétaire particulier de Mgr Lelong » que les évêques n'ont pas une croix *pastorale* (p. 42), mais *pectorale*.

3. J. Charrier, *Claude Fauchet, évêque constitutionnel du Calvados*. Paris, 1909, 2 vol. in-8°.

le 31 octobre 1793. Disons à sa décharge qu'il encourut à la Convention la haine des Montagnards par sa courageuse attitude qui rachetait bien des faiblesses et des vilenies de ses débuts à la Législative. Tout cela apparaît en une suffisante lumière chez M. Charrier encore qu'on puisse y signaler quelque lacune pour l'œuvre épiscopale de Fauchet.

Nous devons aussi à M. Charrier une autre publication relative à la Révolution[1]. Elle nous fait connaître le sort qui fut fait aux prêtres sexagénaires ou infirmes dans le diocèse de Nevers. Une première partie nous retrace, au jour le jour, les mauvais traitements qui leur furent d'abord infligés; une seconde, les difficultés apportées à l'exercice de leur ministère quand il fut légalement possible d'en exercer quelques fonctions. Une situation particulière fut imposée à Nevers à ces malheureux prêtres. Au mépris de la loi du 26 août 1792 qui prescrivait seulement de les interner au chef-lieu, le Département, avec la complicité du conventionnel Pointe, décida de sa propre autorité qu'ils seraient déportés à Madagascar, et il commença par les faire transporter à Brest ou à Nantes au milieu d'avanies de toute sorte. Qu'est-ce qui motiva cette flagrante illégalité? M. Charrier ne le dit pas, il se contente de nous donner la relation de l'internement et de l'itinéraire douloureux d'une de ces victimes du jacobinisme nivernais, l'abbé Imbert, ou plutôt il en donne deux qu'il amalgame sans que rien permette de faire le départ entre ce qui revient à chacun des deux auteurs. En quoi il sera blâmé fortement par les critiques, et ils n'auront pas tort. Si M. Ch... entendait écrire l'histoire de la persécution nivernaise à l'adresse du grand public, rien ne l'empêchait de s'aider, dans une mesure dont il était juge, des relations d'Imbert et de Durand; mais pourquoi annoncer son œuvre comme étant la leur quand elle est encore plus la sienne!

C'est encore de la persécution religieuse que nous entretient M. Dehaut; les prêtres qui en furent la victime et qui sont l'objet de son livre[2] sont ceux qui trouvèrent la mort dans le diocèse actuel de Cambrai. Ils furent au nombre de quarante-sept et sortaient de tous les rangs du clergé, séculier ou régulier, chanoines, curés, vicaires, professeurs, profès ou supérieurs, il en est qui comptent à peine deux ans de prêtrise. Au lieu de consacrer une notice à chacun d'eux, l'auteur a préféré raconter en bloc l'histoire générale de la Révolution, sauf, après nous avoir fait con-

1. *Mémoires et correspondance d'un prêtre déporté en 1794*, avec une introduction et des notes, par l'abbé J. Charrier. Nevers, 1908.

2. L'abbé J. Dehaut, *Prêtres victimes de la Révolution dans le diocèse de Cambrai*, 1792-1799. Cambrai, lib. Masson, 1 vol. in-8° de 680 pages.

naître la personne de ses héros, le champ de leur activité, à insérer le récit de leur martyre, au point précis des événements qui l'ont provoqué. Il nous conduit ainsi jusqu à la mort du dernier, Hauwel, fusillé à Douai le 20 janvier 1799. Ce plan a surtout l'avantage de dispenser l'auteur d'entrer quarante-sept fois dans le récit des mêmes événements, s'il avait eu à consacrer à ses héros autant de notices. M. Dehaut n'avait pas à raconter toute la Révolution, puisqu'il ne s'intéresse aux lois et aux faits de cette période que dans la mesure où ils avaient leur répercusssion sur la destinée de ses personnages. Mais sur ces derniers, il ne nous a rien laissé ignorer de ce qu'il a pu découvrir; les moindres circonstances de leur vie, de leur procès ou de leur mort sont rapportées dans un large esprit d'impartialité, car tout ne fut pas également admirable chez eux: tel d'entre eux fut enveloppé dans la fièvre réformatrice et libérale qui s'empara des meilleurs esprits en 1789. Dom Lempereur, par exemple, demanda dans un écrit public le rétablissement de la Pragmatique-Sanction de 1438, plusieurs prêtèrent même serment, sauf à se rétracter; il en est même un qui fut ordonné par un évêque intrus, fut longtemps lui-même curé intrus et qui ne figure ici que pour sa mort, après un repentir très problématique. M. Dehaut a fait à tous une large mesure qui suppose d'énormes recherches. Peut-être eût-il pu parfois mettre un peu plus de discrétion à produire ses recherches et fondre davantage dans la trame de son récit quelques documents, voire même quelques citations de Sciout et autres, qui jettent dans son exposé plus d'embarras que de lumière.

La sainte femme dont M. Coste nous raconte la vie nous représente une autre catégorie de victimes, à savoir ces humbles religieuses que la Révolution envoya à l'échafaud pour les punir de leur fidélité à leurs vœux ou de leur dévouement aux malheureux. Née à Metz, en 1736, entrée chez les Sœurs de Charité à dix-neuf ans, elle fut envoyée successivement à Pau, à Agde, à Autun, à Brest, à Belle-Ile, à Fontainebleau, à Blangy; elle s'y fit remarquer dans les plus humbles fonctions par des qualités d'activité, d'organisation et de prudence qui la firent ainsi appeler très vite dans les postes les plus élevés ou les plus difficiles. Quand la Révolution survint, elle était, depuis une dizaine d'années, à Dax, où elle avait été envoyée pour aider l'évêque de cette ville, alors en train de bâtir un hôpital dont un préfet du gouvernement consulaire devait écrire qu'il égalait les plus beaux que possédait la République. Suspectée et tracassée de mille façons après l'installation du clergé constitutionnel, elle n'en resta pas moins à son poste de dévouement,

prodiguant ses soins aux malades, aux soldats blessés de l'armée des Pyrénées-Occidentales que la guerre avec l'Espagne y faisait affluer. Jetée en prison sur la dénonciation du club jacobin de la localité, elle en était tirée trois mois plus tard pour être traduite devant une Commission militaire qui l'interrogea, la condamna et la fit exécuter en moins d'une heure. Le principal grief retenu contre elle fut qu'au lieu de « propager les principes patriotiques aux volontaires malades... elle ne les avait engagés qu'à la désertion en leur offrant ou donnant de l'argent ». De plus, on avait « trouvé dans son bureau un grand nombre de pamphlets aristocratiques, fanatiques et plus contre-révolutionnaires les uns que les autres ». On sait ce que signifiaient ces termes sous la plume des Conventionnels.

Une pareille vie terminée par une mort si héroïque méritait d'être écrite. M. Coste y a travaillé des années. Non content de fouiller les archives de la Congrégation des Sœurs de Charité, il a parcouru toutes nos archives départementales où il pouvait espérer saisir les moindres traces de sœur Marguerite Rutan. Cette vie, il nous la raconte avec une sérénité objective de ton qui ne se dément jamais. On ne peut que souhaiter de voir se répandre et se multiplier des monographies de ce genre. Mieux que beaucoup d'histoires générales, elles permettent, parfois, de saisir sur le vif le véritable caractère des passions qui inspirèrent les acteurs principaux ou secondaires du grand drame révolutionnaire.

A. DEGERT.

1. *Une victime de la Révolution : Sœur Marguerite Rutan,* fille de la Charité, par P. COSTE, prêtre de la Mission. Paris, Desclée, 1908, in-12, de 108 pages.

NOTES ET CRITIQUES

Mgr Mignot, archevêque d'Albi, *L'Eglise et la Critique*, 1 vol. in-12, XI-314 pp., Paris, Lecoffre, 1910.

Mgr l'Archevêque d'Albi a réuni, en un volume auquel il a donné pour titre : *L'Eglise et la Critique*, les quelques études qu'il a été amené à publier à l'occasion du mouvement d'idées qui a rempli les dix dernières années : « L'Evolutionnisme religieux », « Critique et Tradition », « L'Eglise et la Science », « La Bible et les Religions »; l'« Oraison funèbre de Mgr Le Camus, évêque de La Rochelle », et l'« Allocution prononcée aux funérailles de Mgr Enard, archevêque d'Auch », complètent le volume et aussi, croyons-nous, lui donnent, dans la pensée de l'auteur, sa conclusion pratique. Le savant prélat s'est proposé surtout, en publiant « ces simples notes », « de concourir à la vulgarisation des véritables méthodes d'étude et à la rénovation des sciences ecclésiastiques; il s'adresse moins aux spécialistes familiarisés avec les questions théologiques et bibliques qu'au public éclairé qui, sans se faire une spécialité de ce genre d'études, en sent pourtant l'importance et a besoin d'être rassuré, d'une part contre les audaces de la critique négative, et de l'autre contre ce grief sans cesse renouvelé qu'on fait à la discipline intellectuelle de l'Eglise d'être incompatible avec les lois de la pensée ».

Ecrits sans aucune préoccupation littéraire, ces divers opuscules sont d'une belle tenue; il y règne un ton de gravité et d'autorité qui commande l'attention, une sérénité et une bonne foi qui éveillent la sympathie et, pour tout dire, une droiture et une élévation d'âme qui donnent à la parole un accent de vérité et de persuasion où l'art n'atteint pas. L'on sent d'ailleurs partout une pensée nourrie par l'étude, dominant son sujet, modeste et désintéressée d'elle-même, préoccupée d'éclairer le lecteur d'une lumière discrète et non de l'éblouir par un vain étalage d'érudition.

Le premier en date de ces écrits, « L'Evolutionnisme religieux », fut publié en réponse au livre de M. A. Sabatier : *Esquisse d'une philosophie de la religion, d'après la psychologie et l'histoire*, le seul écrivain chrétien qui ait présenté au public, antérieurement à l'Encyclique *Pascendi*, l'esquisse complète d'une philosophie religieuse véritablement « moderniste ». Le caractère propre de cet ouvrage et sa véritable originalité, c'est « l'épuisement méthodique de tout le contenu surnaturel de la révélation judéo-chrétienne et une identification du christianisme à une philosophie naturelle de la plus haute inspiration, mais vide de ce qui a constitué historiquement le mystère propre de Jésus ». La critique de Mgr Mignot s'inspire avant tout du bon sens et de la

bonne foi, et je crois que c'est la meilleure vis-à-vis « de ce ces hommes qui gardent les mêmes mots que nous sans en garder le sens ». Jésus-Christ est-il Dieu, est-il ressuscité, a-t-il fait de vrais miracles, nous a-t-il enseigné des vérités que nous devions croire, a-t-il fondé une Eglise qui garde sa parole et qui en vit, et lui-même est-il toujours là au milieu de nous, comme il nous l'a promis, pour maintenir son œuvre et pour la continuer ? Là est la question. Toutes les subtilités du monde ne peuvent faire que l'on soit chrétien, si l'on rejette ces données essentielles. On aura beau nous dire que Jésus, « par la conscience presque adéquate qu'il a du divin, mérite le nom de Fils de Dieu »; quelque grand qu'on le fasse, s'il n'est qu'un homme, le christianisme perd son caractère d'absolue vérité et, dès lors, l'œuvre de dix-huit siècles de civilisation chrétienne repose sur un mensonge de son fondateur ou du moins sur une hallucination, car il n'est pas douteux que nos pères ont cru au Dieu fait homme. Mais quoi, faut-il marcher encore à sa suite pour trouver Dieu, s'il est vrai qu'il n'ait tiré le monde d'une idolatrie que pour le jeter dans une autre ? Et enfin, si l'esprit humain ne doit plus se nourrir que de symboles et d'illusions changeantes et si la vérité n'est autre chose qu'un mirage toujours décevant, si notre pensée est la mesure de toutes choses, la théologie et la philosophie elle-même « valent-elles une heure de peine » ?

Sous ce titre : *Critique et Tradition*, Mgr Mignot étudie les rapports de la Révélation écrite et de la Tradition vivante de l'Eglise. « Nous ne croyons pas à l'Eglise, dit-il, parce que nous croyons à la Bible, mais nous croyons à la Bible parce que nous croyons à l'Eglise. Saint Augustin ne pensait pas autrement : *Evangelio non crederem nisi me cogeret Ecclesiae docentis auctoritas.* » Il est bien évident que l'Eglise seule a pu établir le Canon des livres inspirés. Quant à l'Eglise, ajoute Mgr Mignot, *elle se prouve elle-même.* Les motifs de crédibilité les plus saisissants se tirent de sa propre existence; « nous croyons à l'Eglise à cause de son dogme et de sa morale, parce qu'elle marche depuis dix-neuf siècles contre le courant, qu'elle réfrène les passions qui hurlent contre elle, parce qu'elle vit et s'étend en dépit de toutes les causes de destruction, qui l'auraient tuée cent fois si elle n'était immortelle ».

Mgr l'Archevêque d'Albi paraît craindre qu'il n'y ait un cercle vicieux à établir la divinité de l'Eglise sur l'Ecriture; oui, si nous avions besoin pour cela de savoir d'abord que l'Ecriture est inspirée, puisque nous ne croyons à l'inspiration de l'Ecriture que sur la parole de l'Eglise. Mais l'Evangile, étudié du point de vue historique, suffit à nous fournir la preuve de la divinité de Notre-Seigneur, et lorsque, avec le secours de la grâce toujours nécessaire, nous y avons vu Dieu, l'Evangile nous enseigne aussi à croire à l'Eglise fondée par Jésus-Christ. C'est la marche logique, — je ne dis pas de la foi, que Dieu communique à l'âme comme il lui plaît, — mais bien de la démonstration des vérités fondamentales qui forment l'objet de notre foi. A prétendre que l'Eglise se prouve toute seule par son existence, en l'isolant de l'Evangile, on risquerait d'en ébranler le fondement aux regards de certains esprits; il faut la montrer dans toute sa beauté, faire voir tout ensemble sur quel plan Jésus-Christ l'a construite et qu'elle a tenu le long des siècles toutes les promesses de son divin auteur.

Nous ne pouvons que recommander à l'attention du lecteur les deux opuscules : *L'Eglise et la science*, *La Bible et les religions;* on y retrouvera cette dignité de ton, cette largeur d'esprit, cette sûreté d'informations qui signalent

au public éclairé tout ce qui sort de la plume de Mgr l'Archevêque d'Albi. L'Eglise vient de Dieu, la science en vient aussi; chacune restant dans son domaine, elles ne sauraient se contredire. Cela paraît tout simple; mais encore faut-il que les savants ne demandent pas à l'Eglise d'avoir connu le télescope avant qu'il fût inventé, ni de consacrer toutes leurs hypothèses. L'Eglise n'est pas faite pour un temps, mais pour tous les temps, pour une partie de l'humanité, mais pour l'humanité tout entière; sans rien perdre de l'éternelle vérité dont elle a reçu le dépôt, elle la traduit selon les temps et les lieux, dans la langue que les hommes parlent et qu'ils peuvent comprendre. « La Révélation chrétienne, dit Mgr Mignot [1], n'est pas enfermée dans l'étroite prison d'un formalisme rigoureux et, sans cesser d'être identique à elle-même, elle s'adapte providentiellement aux exigences les plus diverses des civilisations successives. » L'oraison funèbre de Mgr Le Camus, d'où est tirée cette citation, est vraiment une belle œuvre et il y a peu de lectures qui soient, pour un prêtre, plus suggestives, meilleures conseillères de la vérité et du bien; c'est un programme de vie intellectuelle et sacerdotale, et combien persuasif! Ecoutez ce cri d'âme d'un évêque qui connaît les besoins de son temps : « Et comme l'impiété ne désarme pas, c'est le peuple chrétien qui se tourne vers nous, ses maîtres et ses pères dans la foi, et qui nous demande de lui expliquer sa religion et de justifier la nôtre. Il parle le langage du temps où il est né, du monde où il vit, de la science qu'il a apprise; il nous prie de lui parler sa langue. Il le demande et nous ne répondrions pas? nous n'essaierions pas de prendre contact avec ces âmes, de suivre ces explorateurs, de coordonner ces découvertes, de christianiser ces pensées, de rattacher cette vie qui palpite à la vie divine de Jésus-Christ? Et nous refuserions de donner du pain à ces âmes qui en demandent? nous laisserions dans les ténèbres ceux qui croient à la lumière?... Au lieu de s'effrayer outre mesure des exigences de l'esprit scientifique, des préoccupations religieuses de la pensée contemporaine, il faut plutôt s'en réjouir. N'est-ce pas un siècle théologique qui s'annonce? Il vient, comme les autres, comme le quatrième, comme le treizième, comme le dix-septième, à la suite de grands bouleversements politiques, économiques et sociaux, de grandes acquisitions scientifiques qui ont modifié l'assiette de la vie humaine et, par le fait même, de la pensée. Les grands problèmes de demain seront encore des problèmes religieux. Et c'est non pas notre effroi mais notre espérance qu'il en soit ainsi, que tant de questions se posent et qu'elles passionnent les âmes. C'est l'éternel besoin de l'Evangile qui agite toute la masse [2]. »

G. Breton.

La Religion dans le passé et dans le présent [3], dictionnaire de haute vulgarisation, édité avec le concours de MM. Gunkel et Scheel par Fr.-Mich. Schiele; tome I (A-Deutschland), XVI-1064 col. avec 6 planches et 38 illustr. dans le texte. Tubingue, 1909, Mohr (P. Siebeck).

Avec la vingt-troisième livraison s'achève, au bout de treize mois, le premier des quatre volumes annoncés pour cette nouvelle encyclopédie religieuse.

1. *Oraison funèbre de Mgr Le Camus*, p. 267.
2. *Ibid.*, pp. 279-280.
3. *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, Handwörterbuch in gemein-

La préface expose, en quelques pages intéressantes, la genèse de l'entreprise et grâce à quelle combinaison d'efforts loyaux l'on a pu réaliser en aussi peu de temps une œuvre qui remplit d'une façon supérieure le programme tracé. Sans vouloir faire concurrence aux dictionnaires déjà existants, celui de M. Schiele cherche, par des renseignements à la fois strictement scientifiques et précis, mais dépouillés de tout apparat technique, à contenter l'intérêt si vif qu'excitent actuellement les choses religieuses. Des articles développés orientent d'une manière complète, sans bavardage ni détails inutiles, sur les grands sujets qui se rattachent à la religion : le christianisme et son développement historique, les principaux cultes non chrétiens, les rapports de la religion avec la vie sociale, politique, artistique. Une attention spéciale est donnée à l'actualité dans tous ces domaines. Je signalerai, à titre d'exemples, les articles Bible, Actes, Daniel, Christologie, Apocalyptique, Apologétique, Ascète, Arcane, Vieux catholiques, Histoire de la question agraire, Bismarck, Illustration des livres, Allemagne, Bavière, Danemark, Dalmatie; pour l'antiquité : Egypte, Babylonie et Assyrie, etc. Quelques-uns sont de premier ordre. De nombreux articles de détail complètent, sous forme de notices brèves, mais pleines, ces exposés d'ensemble déjà si drus. Fréquemment, un signe spécial, dans le texte, avertit le lecteur qu'il trouvera au mot signalé un supplément utile d'informations.

Editeurs et collaborateurs méritent de vifs remerciements pour la rigueur de méthode avec laquelle le plan primitif a été exécuté. Ils ont su imposer et accepter des sacrifices dont le lecteur a tout le profit. D'une haute tenue scientifique, ces pages restent cependant constamment accessibles au public cultivé. En ces matières, souvent difficiles et compliquées, les exposés sont d'une limpidité de style et d'une clarté qui ajoutent à l'intérêt du fond le charme d'une lecture aisée. Jusqu'ici, les hasards de l'alphabet n'ont point encore amené d'article important en ce qui concerne la France. Les notices que M. Lachenmann consacre à nos contemporains sont, en général, exactes et objectives; manifestement, son attention s'est portée de préférence sur le groupe de catholiques à qui la revue *Demain* servit un moment de centre de ralliement. Cela explique l'ampleur inattendue de certaines notices (Brugerette, Chaine...).

Les noms des éditeurs et de plusieurs des collaborateurs (Labanca, par exemple, pour les articles sur l'Italie) sont trop connus pour qu'il soit nécessaire de dire à quelle orientation théologique se rattache l'exposition des doctrines chrétiennes et d'insister sur les réserves qui s'imposent. Plusieurs de nos lecteurs nous sauront gré, cependant, de leur signaler ce dictionnaire, de prix abordable et de valeur sérieuse, qui leur permettra en peu de temps de se renseigner très exactement sur les tendances et les conclusions actuelles, parfois si arbitraires, de la critique religieuse non catholique.

Ferdinand Cavallera.

verständlicher Darstellung ... unter Mitwirkung von H. Gunkel und O. Scheel herausgegeben von Fr. Mi. Schiele. Erster Band A-Deutschland, xvi-1064 s. mit 6 Tafeln und 38 Abbildungen im Text. Tubingue, Mohr 1909. En souscription : 23 marks. L'ouvrage se publie par livraisons mensuelles au prix d'un mark la livraison simple (3 feuilles). Le fascicule 24 a paru fin novembre (Deutschmann-Dodwell). Parmi les collaborateurs chargés de diriger le travail de rédaction, il suffira de signaler MM. Heitmüller (N. T), Zscharnack (Histoire de l'Eglise), Troeltsch (Dogme), Wobbermin (Apologétique), etc.

Abbé Pierre VIGNOT, *Avent de Saint-Sulpice*, in-12 de 329 pages; *Carême de Montréal*, in-12 de 349 pages. Paris, Gabalda, 1907.

En 1893, dans les « notes » si prestement élégantes et malicieuses, où il renseignait les lecteurs des *Débats* sur les prédicateurs de l'Avent à Paris, M. René Doumic signalait, parmi ceux qu'il valait la peine d'aller entendre, un jeune prêtre qui, disait-il, avait été « en son temps un brillant élève de l'Université, lauréat des concours généraux »[1]. Aujourd'hui, M. l'abbé Pierre Vignot — car c'était lui — est probablement le plus fin, le plus ingénieux, le plus subtilement artiste et, à coup sûr, le plus personnel de nos ouvriers de lettres ecclésiastiques. Aux personnes à rhétorique rigide qui exigent qu'on prêche suivant une formule dûment contrôlée, ses deux derniers volumes n'agréeront guère. Et ils ne plairont pas du tout aux pieux agités qui n'aiment que les harangues tumultueuses où, à forts coups de voix, un « orateur sacré » malmène le gouvernement et expose le dernier moyen infaillible de régénérer la France. Mais les « honnêtes gens » de culture raffinée, les bons lettrés sans prétentions, surtout les connaisseurs qui, en amateurs ou par devoir, ont étudié « l'esthétique de la langue française » et savent combien c'est un art difficile que celui de la prose, prendront à leur lecture un plaisir extrême.

Nul doute, en particulier, que dans l'*Avent de Saint-Sulpice* ils ne goûtent profondément et délicieusement le panégyrique de saint Charles, l'implacable réformateur, d'une « laideur énergique », à la « figure canoniquement rasée », aux « vastes oreilles écoutantes, comme nous en vîmes à Léon XIII », au « nez impérieux, ce nez vice-royal des Borromée, dont aujourd'hui encore les nobles et charmants arrière-neveux du grand archevêque se glorifient comme d'une pièce héraldique et d'un authentique parchemin » (p. 39); le discours pour l'anniversaire de la Dédicace des églises; le sermon de la fête de l'Immaculée-Conception, qui contient, esquissée de très alerte et très piquante façon, l'histoire du dogme défini par Pie IX; les instructions sur « l'effort personnel » et sur « le prix des jours »; enfin, le panégyrique de saint Sulpice, où ce n'est pas la vie grise, unie et plane de l'évêque de Bourges (p. 296) qui est racontée, mais les trois éléments essentiels de l'esprit sulpicien, « l'esprit de tradition, l'esprit intérieur et l'esprit ecclésiastique » (p. 302) qui, avec infiniment de sympathie, de dextérité, de grâce et de révérence... avertie, sont analysés et caractérisés.

Tout ce qu'il y a de neuf et d'exquis dans l'*Avent de Saint-Sulpice* se retrouve dans le *Carême de Montréal*, mais, pour ainsi dire, « américanisé », entendez adapté avec une parfaite justesse et une aisance toute parisienne aux idées, aux sentiments et aux souvenirs des catholiques canadiens d'origine française. Aucune page du volume qui soit négligeable. Mais c'est, je crois bien, dans l'allocution pour la fête de saint Joseph (p. 73) et dans l'homélie du jour de Pâques, « les pèlerins d'Emmaüs » (p. 235), que se révèle le mieux la virtuosité de M. Vignot.

Quant à la conférence : « Dernier souhait aux jeunes Canadiens : le travail », c'est un peu le *De oratore* de l'auteur. *De oratore* singulièrement sincère et instructif, dont bien d'autres que les élèves du collège de Montréal devraient tirer profit. Car, ailleurs qu'au Canada, les prédicateurs travaillent générale-

1. René DOUMIC, *Ecrivains d'aujourd'hui*, 2e édition, Paris, 1895, p. 271.

ment moins que les romanciers ou les musiciens, et, sous prétexte de « parler à l'apostolique » et « de l'abondance du cœur », se dispensent de tout effort sérieux. Au surplus, il se pourrait que, même en France, il fût opportun de prévenir les jeunes gens qu'à moins qu'ils ne deviennent de « ces dignitaires, laïques ou autres, à qui le droit d'être écoutés fait prendre l'habitude de parler pour ne rien dire », ils ne retiendront pas longtemps l'attention sans se préparer longuement (p. 330).

Les règles qu'il propose aux autres, M. Vignot, je le sais et ses livres le prouvent, les observe avec une inflexible conscience. Mais c'est pour cela précisément, et non pas seulement parce qu'il a le « don », qu'écrivain et orateur, il s'est créé une forme d'art tout à fait originale et de la plus rare valeur.

E. FRANON.

Abbé H. BREUIL, professeur agrégé à l'Université de Fribourg (Suisse), *Les plus anciennes races humaines connues*. Le Saulchoir, à Kain (Belgique), 1909, in-8° de 50 pages. Extrait de la *Revue des sciences théologiques et philosophiques* des PP. Dominicains, 1909, pp. 710-758.

Ce livre n'est point volumineux, mais il est de tout premier ordre. L'auteur passe, à juste titre, pour l'un des savants les mieux informés, les plus habiles et les plus sûrs. Ses découvertes dans la préhistoire, déjà très nombreuses et très importantes, suffiraient à illustrer une longue vie de labeur, et M. H. B. n'est encore qu'au début de sa carrière scientifique. Il nous donnera bientôt, sortie des presses de Monaco, l'étude complète des données positives de la préhistoire, et je sais que l'œuvre sera vraiment monumentale. Aujourd'hui, l'attention de M. B. s'est portée sur une question plus pressante, plus actuelle. A la suite de récentes et multiples découvertes de squelettes humains, le problème des origines de notre race s'est derechef posé avec une force nouvelle. M. B. estime qu'il n'est plus prématuré de préciser la signification de ces trouvailles, et, s'il se défend de proposer une solution définitive aux problèmes que nous serions avides de résoudre, en ce qui concerne la vie intellectuelle et morale de nos premiers ancêtres, de son opuscule substantiel se dégagent néanmoins, sur la constitution physique des premiers hommes, quelques conclusions dont nous voudrions faire sentir le vivant intérêt.

Dans un premier chapitre, M. H. B. étudie les premières données positives concernant la forme humaine « du quaternaire moyen », c'est-à-dire des temps qui précèdent immédiatement l'âge du Renne.

Toutes ne se présentent pas avec une égale valeur; le travail d'une critique infiniment délicate permet à M. B. d'en retenir à l'examen quatorze, chiffre déjà considérable. Rien de plus serré que ces pages, dont la précision scientifique met en une vive lumière à la fois l'âge des restes humains et la constitution physique des individus exhumés. Les lecteurs du *Bulletin* y trouveront avec plaisir l'appréciation de M. B. sur « l'homme de la Chapelle-aux-Saints », dont la découverte reste l'une des plus sensationnelles qui se soient produites en ces derniers temps[1]. Voici la première conclusion de M. B. : « De l'examen

1. *Bulletin*, mars 1909.

des nombreux débris passés en revue, il ressort l'existence à cette période, en Europe, d'un type humain notablement inférieur à toutes les races actuelles et moins éloigné qu'aucune d'elles de l'organisation physique des singes anthropoïdes... De cette race, nous savons qu'elle vivait de chasse, qu'elle habitait les grottes, où elle entretenait des feux. Ces hommes, sans doute à la face laide et repoussante, ne craignaient pas de s'attaquer aux plus grands animaux...; leur intelligence, orientée sans doute presque tout entière vers les luttes quotidiennes qu'ils devaient soutenir pour alimenter leur cuisine et pour échapper à la dent des grands fauves, était pourtant assez pénétrante pour parvenir à des croyances supérieures, dont le culte rendu à leurs morts est un témoignage irrécusable. »

Ce type humain constitue-t-il une dégénérescence ou un progrès? M. B. aborde cette redoutable question dans un second chapitre, consacré aux restes humains « du quaternaire ancien », époque de l'Eléphant antique, de l'Hippopotame et du Rhinocéros de Merck.

Les mêmes procédés d'investigation prudente permettent à M. B. d'accepter comme authentiques neuf découvertes de débris humains appartenant à ces âges lointains. Le lecteur comprendra l'intérêt poignant de ces pages, où se révèle à nous l'homme primitif dans la laideur de sa constitution et de son visage simiesque. Quoi qu'elle en ait, notre vanité d'homme doit s'accoutumer à ces humiliations que la science se plaît, en ces derniers temps, à lui infliger. Les premiers hommes européens apparaissent avec des arcades sourcilières saillantes en épais bourrelets, confluant en une glabelle proéminente, surmontée d'un front fuyant en arrière d'une partie fortement déprimée. Et ces dégradations du type humain ne sont point les dernières. Au bas de l'énumération, M. B. place les débris d'êtres énigmatiques dont l'organisme dénote certainement un type extrêmement voisin de l'homme, mais dont la complexion s'écarte assez de la structure caractéristique des « hominiens » pour qu'il ne soit plus certain que c'est à notre humanité qu'ils se rapportent. M. B. étudie là, avec une minutieuse attention, le Pithécanthrope de Java et la mandibule de Mauer. On nous avait appris de facétieuses moqueries sur l'homme de Java. Moqueries inutiles, puisque un savant comme M. l'abbé B. peut écrire : « L'être qui possédait une telle mandibule (celle de Mauer) paraît correspondre, à peu de chose près, au type déjà révélé par la découverte de Java, et ces deux trouvailles se corroborent mutuellement. »

Il ne faudrait pas croire, après cela, que M. B. fasse parade, pour le plaisir d'effarer, d'idées hardies ou hasardeuses. Avec une perspicacité remarquablement éveillée, il lui arrive de rabattre les hardiesses malencontreuses de M. de Mortillet, ce sous-Haeckel français. Mais enfin la science vit de probité, et la probité de M. B. ne connaît point les faux-fuyants. A l'Université de Fribourg, M. B. soutient dignement, par ces hautes qualités, le bon renom de la science française.

Joseph DEDIEU.

Le Cantique des Cantiques, commentaire philologique et exégétique, par P. JOÜON, professeur à la Faculté orientale (Université Saint-Joseph), Beyrouth, in-16 de VIII-334 pages; Paris, Beauchesne, 1909.

Le *Cantique des Cantiques* est et sera peut-être toujours une énigme. Aucune des solutions que l'on en a proposées depuis des siècles n'a eu la fortune

de rallier les suffrages des exégètes. Ceux-ci se répartissent, en effet, touchant la question du sens premier du *Cantique*, en trois groupes assez tranchés : chant d'amour profane, chant d'amour sacré, chant d'amour profane à transposer en chant d'amour sacré; telles sont, en gros, les trois interprétations qu'en présentent l'école naturaliste, l'école allégorique et l'école mixte.

L'interprétation strictement naturaliste est soutenue, depuis quelques années surtout, avec une lourdeur, avec un manque de réserve qui sentent leur germanisme. Elle a pour elle, il est vrai, que la poésie amoureuse orientale se prête sans scrupule à des allusions pour lesquelles la plasticité du vocabulaire lui fournit de multiples images. Mais que des couplets de cette nature aient pu tromper le rigorisme très susceptible des Juifs éclairés qui travaillèrent à l'élaboration du Canon des Ecritures, c'est ce que les interprètes naturalistes n'ont sans doute pas la prétention d'expliquer sérieusement, en y voyant une heureuse maladresse de rabbis trop peu avertis.

Restent donc les deux autres interprétations, entre lesquelles il est loisible de choisir. M. P. Joüon a opté pour celle qui considère le *Cantique* comme un chant d'amour sacré. « Le *Cantique*, au sens littéral, chante l'amour mutuel de Jéhovah (lisez Yahwè) et d'Israël et retrace à grands traits l'histoire religieuse de la nation élue, depuis la première alliance, lors de la sortie d'Egypte, jusqu'à l'ère messianique » (p. III).

Dans sa solide et copieuse Introduction (pp. I à 109), l'auteur s'applique à établir le bien-fondé de cette manière de voir, et il le fait avec une modération de ton très propre à lui gagner l'attention du lecteur le moins sensible à cette exégèse de sentiment. Néanmoins, son point de vue demeure discutable et il ne s'impose pas, même en se recommandant de certaines pages d'Ezéchiel, d'Osée, de Jérémie, où la nation juive est dépeinte sous les traits d'une épouse de Yahwè, ni même en rejoignant l'interprétation identique de Rabbi Akhiba, qui vivait au début de notre ère.

Tout d'abord, en effet, le *Cantique* ne réclame point avec évidence, en raison d'un genre littéraire et au même titre que les livres prophétiques, qu'on le transpose en allégorie. Les images accumulées par les Prophètes pour stigmatiser les infidélités d'Israël envers son Dieu s'éclairent de la lumière d'un contexte abondant, d'expressions qui donnent la clef de métaphores presque classiques dans l'ancienne littérature hébraïque. En est-il de même pour le *Cantique*? Loin de là; car, à supposer que son auteur eût voulu peindre l'amour mutuel de deux jeunes gens, aurait-il pu trouver d'autres traits, combiner d'autres couleurs, rendre un sentiment plus sincèrement passionné que celui qui circule dans son poème? Rien, du premier vers au dernier, n'indique ni même ne laisse soupçonner que le lecteur ait à songer à autre chose que ce que disent les mots. Si l'on n'admet pas, avec l'école mixte, que, par suite de circonstances qui nous échappent, l'interprétation allégorique s'est intimement alliée au sens obvie, on est réduit à voir dans le *Cantique* une de ces compositions artificielles, propres aux littératures décadentes, où un symbolisme dévergondé réserve à des initiés choisis la jouissance de dégager de phrases obscures des idées qui ressemblent à de simples lieux communs. A vrai dire, l'attribution du poème à Salomon pourrait favoriser cette vue. On sait qu'à tel patriarche de la plus haute antiquité a été attribuée la paternité d'ouvrages écrits vers la fin de l'époque macchabéenne et plus tard encore. Mais comme les titres des écrits bibliques n'offrent souvent qu'une très mince garantie d'authenticité, la présence du nom

de Salomon, roi tout désigné pour figurer en tête d'un chant d'amour, n'est à peu près d'aucune valeur pour établir le caractère mystérieux et symbolique de notre poème. Ainsi, on ne saurait être obligé d'y reconnaître une reprise des métaphores prophétiques.

En second lieu, on ne saurait rigoureusement prétendre qu'il faille, au nom de la tradition juive, admettre un sens allégorique de préférence à tout autre. Car l'interprétation d'Akhiba s'imposait si peu que nombre de ses successeurs ont allégorisé selon leur goût et que, d'autre part, la tradition chrétienne a allégorisé à son tour sur l'Église, sur l'âme fidèle, sur la Vierge Marie. Si la tradition n'a de valeur comme telle que relativement à ce qui a toujours été cru, on voit assez, par cette multiplicité des interprétations, qu'aucune d'entre elles ne peut revendiquer le titre ni la valeur de traditionnelle. Relativement à l'exégèse du *Cantique*, la tradition n'impose qu'une seule chose : y trouver un sens allégorique.

Aussi me semble-t-il que tout ce que M. P. Joüon a dépensé de science, de dialectique, de conviction, de prosélytisme, pour établir et pour recommander sa thèse d'un sens allégorique littéral, l'a été en faveur d'une œuvre au moins problématique.

Mais à côté de cette partie, peut-être caduque, de son ouvrage, il y en a une solide et durable : l'explication philologique du poème. Ceci fait passer cela. Pour expliquer un sens du mot à mot, qui, à la vérité, devrait peser de peu dans un système strictement allégorisant, l'auteur a utilisé de remarquables qualités linguistiques ; il n'a pas toujours suivi les chemins battus. Il fait parfois appel, en désespoir de cause, à l'ingéniosité ; mais c'est souvent le parti auquel il faut s'arrêter quand il s'agit d'une langue aussi chargée de mots inconnus au reste de la littérature biblique. L'explication du texte est toujours instructive, maintes fois attrayante. La traduction est agréable sans être élégante, et, ici ou là, un peu timide dans certains remaniements critiques qui semblent s'imposer. Tout ceci est du très bon travail.

Louis Desnoyers.

Patrologia orientalis, Le Synaxaire éthiopien, par I. Guidi, avec le concours de L. Desnoyers. Paris, 1908.

L'histoire ecclésiastique des cinquième et sixième siècles est aujourd'hui considérablement renouvelée par la découverte et la publication de nombreuses sources orientales, particulièrement de langue syriaque. L'arménien et l'éthiopien fournissent aussi leur contribution. Ce sont, pour une grande part, des traductions d'ouvrages grecs ou autres que nous livrent ces publications ; mais le gain n'en est pas moins précieux lorsque les originaux sont perdus, et c'est le cas fréquemment. La *Patrologia orientalis*, dirigée par MM. Grafin et Nau, vient de commencer la publication du *Synaxaire éthiopien*. C'est l'œuvre de M. Guidi, l'éminent orientaliste, avec le concours de notre collègue, M. Desnoyers. Un synaxaire (du mot grec σύναξις, assemblée liturgique) est un calendrier des fêtes des saints, avec des notices quelquefois assez étendues : c'était une réduction de gros recueils en douze volumes, pour les divers mois de l'année.

L'Éthiopie ayant été convertie, au quatrième siècle, par l'Église d'Alexan-

drie, est restée dans une dépendance spéciale de l'Église d'où elle avait reçu la foi : ainsi le voulait l'ancienne coutume. De là, des rapports très fréquents entre Alexandrie et l'Éthiopie, tant au point de vue de la foi (acceptation du monophysisme) que de la transmission du pouvoir d'ordre et des livres liturgiques à l'époque ancienne et au moyen âge. C'est ainsi que le synaxaire éthiopien est la traduction d'un texte arabe, qui, lui-même, dérive de textes coptes ou grecs.

MM. Guidi et Desnoyers nous donnent le texte original et une traduction française du seul mois de Sanê (26 mai-24 juin); d'autre part, la publication du synaxaire arabe, qui est la source du synaxaire éthiopien, est, aussi, à peine commencée, bien que plus avancée.

Dans ces conditions, l'étude critique de ces documents, au point de vue des dates et des sources, ne pourra avoir lieu de façon précise que plus tard, lorsqu'on sera en possession de textes complets. Il semble bien, d'ailleurs, qu'elle ne sera pas sans intérêt : elle discernera des éléments de valeur différente, mais dont quelques-uns sont très anciens. Par exemple, d'où peut bien venir cette singulière mention de la primauté de saint Pierre : « p. 646. Puis Notre-Seigneur plaça sa main sur saint Pierre et l'institua grand prêtre dans tous les confins du monde, à savoir patriarche sur tous les lieux jusqu'aux extrémités du monde. Et les êtres du ciel et ceux de la terre crièrent trois fois en disant : Il convient, il convient à Pierre, prince des apôtres, d'être chef et patriarche dans toutes les limites du monde. » On ne trouverait pas dans toute la patristique grecque une affirmation plus expressive de la primauté de saint Pierre.

L. SALTET.

R. P. Raymond GÉNIER, *Vie de saint Euthyme le Grand* (377-473). Paris, Lecoffre, 1909.

L'École biblique de Jérusalem, dirigée par le R. P. Lagrange, inaugure une série d'*Études palestiniennes et orientales* par une *Vie de saint Euthyme*. Ce livre est presque une œuvre de piété familiale, puisque saint Euthyme a été le bienfaiteur de l'ancien couvent de Saint-Etienne, construit par l'impératrice Eudoxie pendant les années 456-460 et sur l'emplacement duquel est bâtie l'actuelle École biblique[1]. Mais ce livre est davantage; c'est une œuvre d'histoire, car la vie de saint Euthyme est une des pages les plus certaines et les plus curieuses de la vie palestinienne au cinquième siècle; c'est enfin une œuvre d'édification, car elle met sous nos yeux une des formes les plus impressionnantes de l'ascétisme chrétien.

La vie de saint Euthyme se place de 377 à 473. Cette longue vie, presque centenaire, est une première merveille chez un anachorète voué aux plus extrêmes mortifications, dans le désert aride et pierreux, à l'est de Jérusalem. Et à cette santé physique se joignait une rectitude intellectuelle et morale qui a fait de ce moine un théologien de bon conseil et un apôtre. Ce n'est pas une figure banale que ce saint, né à Mélitène, métropole de la petite Arménie, où

1. Sur ce sujet, voir P. PEETERS, *Le sanctuaire de la lapidation de saint Etienne. A propos d'une controverse récente*, dans *Analecta Bollandiana* (1908).

il reçoit une excellente formation théologique et d'où, vers l'âge de trente ans, il se rend en Palestine pour se livrer à la vie monastique. Les circonstances font de cet ami de la solitude désertique un missionnaire. Il convertit une tribu d'Arabes et transforme leur cheik en évêque. Cet ancien coureur du désert, Pierre, évêque de la Parembole ou du Campement, on le retrouve au concile d'Ephèse de 431, où il est chargé de diverses missions auprès du subtil Nestorius, qu'il ne manqua pas de serrer de près.

Mais c'est surtout après le concile de Chalcédoine, au milieu de l'opposition des moines monophysites d'Orient à la théologie des deux natures, que le rôle de saint Euthyme intéresse l'histoire générale. Il fut un des meilleurs soutiens de la doctrine de Chalcédoine, faisant la leçon aux moines et aux évêques. Tout un groupe de personnages historiques de l'Eglise d'Orient est mêlé à sa vie. Une impression très saine se dégage de cette histoire, ce qu'on ne saurait dire de toute la vie monastique de cette époque.

La *Vie* de saint Euthyme nous est attestée par un excellent biographe, Cyrille de Scythopolis, qui écrivait, en 555, d'après des traditions encore bien précises, et qui nous a laissé, sur ce sujet, une des meilleures pièces de l'hagiographie grecque. L'historien moderne n'avait donc qu'à mettre en ordre ces excellents matériaux et à les encadrer dans l'histoire générale. On ne s'étonnera pas outre mesure que la bibliographie de l'auteur soit très limitée et qu'elle ne tienne pas grand compte des travaux antérieurs : c'est une manière qui pourrait se réclamer de hauts et récents exemples. Mais, quand on la pratique, il faudrait tendre à épuiser le témoignage des sources. Le P. G. y a-t-il toujours réussi ? Plus d'un lecteur regrettera qu'il n'ait pas donné en appendice une étude critique sur la *Vie* de saint Euthyme par Cyrille. Il y a certainement quelque chose à faire sur ce sujet. Tout n'est pas dit quand on a vérifié l'exactitude des renseignements topographiques qu'elle contient. L'auteur utilise grandement Tillemont. Rien de mieux, mais il y a la manière, et le Révérend Père semble avoir adopté la plus simple : l'emprunt immédiat, sans recours aux sources utilisées par Tillemont. De là certaines rencontres un peu plaisantes[1]. Une fois même, il faut constater la déformation d'une remarque de Tillemont, toujours si avisé[2]. Sans doute, on n'oublie pas que le Révérend

1. L'auteur écrit, p. 157, avec la référence (Tillemont, *Mémoires*, XIV, p. 482) : « Vers la fin du concile d'Ephèse, les Orientaux, écrivant à l'empereur Théodose II, se plaignirent, *paraît-il*, que Juvénal eût fait plusieurs ordinations peu canoniques, même dans l'Arabie et la Phénicie, pour se créer des partisans. » Ce *paraît-il* est inquiétant. Quelle est la source à laquelle on fait ici allusion ? C'est une lettre de l'épiscopat d'Orient à Théodose II, dans Hardouin, *Acta Conciliorum*, t. I, col. 1564. Cette phrase si curieuse du P. Génier vient de Tillemont, qui écrit, *loc. cit.* : « Ce qu'ils [les évêques d'Orient], disent de Juvénal est obscur. *Il paroist* néanmoins qu'ils l'accusent d'avoir fait plusieurs ordinations peu canoniques, mesme dans l'Arabie et la Phénicie, pour s'acquérir des créatures. » *Il paraît* est ici synonyme de « il est clair ». La source est, en effet, des plus formelles.

2. P. 156, le P. Génier écrit, avec la référence (Tillemont, *Mémoires*, XV, p. 906, note xxix) : « Un des martyrologes attribués à saint Jérôme donne à Domnus (patriarche d'Antioche, 442-449) le titre de saint. C'est là un fondement fragile. » Après les travaux de Mgr Duchesne et de Rossi, il n'est pas permis de parler ainsi du martyrologe hiéronymien. Les hagiographes savent que le martyrologe de Nicomédie, qui est une des sources de l'hiéronymien, est de peu postérieur à Julien l'Apostat, et ne saurait par suite contenir le nom

Père travaille à Jérusalem, où il doit manquer bien des livres à un historien. Mais n'y trouverait-on pas les *Acta Conciliorum* et le dernier volume des *Acta Sanctorum*? Ces réserves n'empêchent pas que l'œuvre du P. G. soit un bon livre, où il faut voir d'heureuses prémices. Les historiens du couvent dominicain de Jérusalem ne manqueront pas d'arriver bien vite à la grande maîtrise qu'ont affirmée si souvent leurs confrères les biblistes. Pareil voisinage oblige.

L. Saltet.

de Domnus. Sans être aussi bien renseigné, Tillemont soupçonnait la difficulté et, pour le cas présent, s'est exprimé avec une correction parfaite, que le P. Génier n'a pas appréciée à sa valeur.

Nous avons le pénible devoir d'annoncer la mort de M. Charles Arnaud, à Paris, le 9 décembre.

Que la famille du regretté défunt veuille bien agréer nos plus sympathiques condoléances. Le prochain numéro du *Bulletin* donnera une notice nécrologique sur notre collègue.

TABLE DES MATIÈRES

Pages.

BAYLAC (J.). — La morale laïque, son évolution, son insuffisance..... 145
— La philosophie de M. Bergson..... 329
BOUYSSONIE (A.). — L'homme préhistorique de la Chapelle-aux-Saints (Corrèze)..... 114
BRETON (Mgr G.). — A l'Université de Louvain..... 243
— La science et la foi..... 369
CAVALLERA (F.). — Le dossier patristique de Timothée Aelure..... 342
DEDIEU (J.). — Montaigne et le cardinal Sadolet..... 8
DEGERT (A.). — Les Séminaires français avant la Révolution..... 49
— L'enseignement théologique dans nos anciens Séminaires français..... 97
— Revue d'histoire religieuse de la Révolution française.. 427
DESNOYERS (L.). — Revue de questions scripturaires..... 67
— Les origines historiques de la monarchie chez les Hébreux..... 281
FRANON (E.). — Revue d'histoire des religions..... 168, 257
HOURCADE (R.). — Revue de théologie spéculative..... 301
MAISONNEUVE (L.). — Revue d'apologétique..... 211
— Rapport sur la Faculté de théologie (*Chronique*)..... I
MORETUS (H.). — Les bénédictions des patriarches dans la littérature du quatrième au huitième siècle..... 398, 425
SALTET (L.). — Revue d'ancienne histoire ecclésiastique.. 23
— Textes d'histoire pontificale (Léon II, Libère, Urbain II). 123
— Origines et influence du luthéranisme..... 193
— Les deux méthodes des études théologiques..... 382
VAUROUX (Mgr Du). — *Lettres sur les études ecclésiastiques*, par S. G. Mgr Mignot..... I
— L'œuvre de l'Institut catholique..... 417
Lettre de la Sacrée Congrégation des études à Mgr le Recteur..... 241
Notice sur M. Eugène Portalié (dans la *Chronique*)..... IX

NOTES ET CRITIQUES.

ALLO. — *Lettre au* Bulletin 45
BATIFFOL. — *L'Église naissante et le Catholicisme* 320
BATTEREL. — *Mémoires domestiques pour servir à l'histoire de l'Oratoire* 272
BREUIL. — *Les plus anciennes races humaines connues* 446
BREWER. — *Étude sur l'auteur et l'époque de composition des « Tractatus Origenis »* 365
CHARRIER. — *Mémoires et Correspondance d'un prêtre nivernais déporté en 1794* 437
CLIQUENNOIS. — *Le grec et le latin, notions élémentaires de grammaire comparée* 237
CLUNET. — *Les associations au point de vue historique et juridique* ... 186
COSTE. — *Une victime de la Révolution : sœur Marguerite Rutan* 440
DASSE. — *Guillaume Tollet, évêque constitutionnel de la Nièvre pendant la Révolution* 438
DÉCHELETTE. — *Manuel d'archéologie préhistorique, celtique et gallo-romaine* 86
DEDIEU. — *Pierre de Laudun d'Aigaliers : art poétique français* 266
— *Montesquieu et la tradition politique anglaise en France : les sources anglaises de « l'Esprit des lois »* 267
DEHAUT. — *Prêtres victimes de la Révolution dans le diocèse de Cambrai.* 438
DEHOVE. — *Essai critique sur le réalisme thomiste comparé à l'idéalisme kantien* 310
DELFOUR. — *La Presse contre l'Église* 134
DOELGER. — *Das Sakrament der Firmung* 29
DOUBLET. — *Un ami de Caulet : Jean du Ferrier* 189
DUCHESNE. — *Histoire ancienne de l'Église* (tome II) 26
FAYE. — *Le Clergé et le culte en Touraine pendant la Révolution* 434
FÉRET. — *La Faculté de théologie de Paris et ses plus célèbres docteurs* (Époque moderne, t. V) 415
FOUGART. — *La méthode comparative dans l'histoire des religions* 177
FRANCE. — *Vie de Jeanne d'Arc* 227
GÉNIER. — *Saint Euthyme le Grand* 450
GILLET. — *L'éducation du caractère* 38
— *La virilité chrétienne* 38
GORCE (De la). — *Histoire religieuse de la Révolution française* 431
GOYAU. — *Ketteler* 235
GRIMAL. — *Le sacerdoce et le sacrifice de N.-S.-J.-C* 232
GRISAR. — *Die römische Kapelle « Sancta Sanctorum »* 360
GUIBERT. — *Les croyances religieuses et les sciences de la nature* 220
GUIDI ET DESNOYERS. — *Le synaxaire éthiopien* 449
HEITZ. — *Essai historique sur les rapports entre la philosophie et la foi, de Bérenger de Tours à saint Thomas d'Aquin* 304
HOURCADE. — *Réponse au R. P. Allo* 91

JACQUIER. — *Histoire des livres du Nouveau Testament*..... 191
JOÜON. — *Le Cantique des Cantiques*..... 447
KOCH. — *Vincenz von Lerins und Gennadius*..... 35
LAFONT. — *La politique religieuse de la Révolution*..... 428
LAGRANGE. — *Le Messianisme chez les Juifs*..... 269
LAPPARENT (de). — *Science et apologétique*..... 217
LECIGNE. — *Du dilettantisme à l'action*..... 137
LE FLOCH. — *Claude-François Poullart des Places, fondateur du Séminaire et de la Congrégation du Saint-Esprit*..... 325
LE ROY. — *La religion des primitifs*..... 257
MASSON. — *Mme de Tencin*..... 368
MAUMUS. — *Les modernistes*..... 326
MEUNIER. — *Traité de la prononciation normale du latin*..... 364
MICHELET. — *Dieu et l'agnosticisme contemporain*..... 214
MIGNOT. — *L'Église et la critique*..... 441
OXENHAM. — *Histoire du dogme de la Rédemption*..... 412
PASTOORS. — *Histoire de la ville de Cambrai pendant la Révolution*.. 435
PELLISSIER. — *Voltaire philosophe*..... 180
PIAT. — *Insuffisance des philosophies de l'intuition*..... 212
PISANI. — *L'Église de Paris et la Révolution*..... 433
REINACH. — *Orpheus*..... 169
Religion (die) in Geschichte und Gegenwart..... 443
ROTTMANNER. — *Geistesfrüchte aus der Klosterzelle*..... 23
ROUSSELOT. — *L'intellectualisme de saint Thomas*..... 316
SCHOENER. — *Histoire du Séminaire de Saint-Nicolas-du-Chardonnet*.. 278
SENDERENS. — *Apologie scientifique de la foi chrétienne*..... 222
SERVIÈRE (de la). — *La théologie de Bellarmin*..... 230
STANTON DEVAS. — *L'Église et le progrès du monde*..... 225
TIXERONT. — *Histoire des dogmes*, t. II..... 322
TOUTAIN. — *Études de mythologie et d'histoire des religions antiques*. 178
TOUZARD. — *Le livre d'Amos*..... 275
TURTON. — *The truth of Christianity*..... 225
URBAIN et LÉVESQUE. — *Correspondance de Bossuet*..... 184, 414
URIARTE. — *Catálogo razonado de obras anónymas y seudónimas de autores de la Compañia de Jesús pertenecientes á la antigua asistencia española*..... 238
VALLAVEILLE (de). — *De la condition du prêtre dans l'église après les lois de séparation*..... 188
VIGNOT. — *Avent de Saint-Sulpice*..... 445
— *Carême de Montréal*..... 445
Vorläufige Nachrichten über die Ausgrabung in Jericho im Frühjahr 1908..... 140
WILHELM. — *Nouveau supplément à l'histoire littéraire de la Congrégation de Saint-Maur*..... 42
WORDSWORTH. — *Ordination problems*..... 276

INSTITUT CATHOLIQUE DE TOULOUSE

(1909-1910)

Trente-troisième année.

FACULTÉS CANONIQUES.

Théologie générale. — M. le chanoine Maisonneuve, docteur en théologie, doyen : *Les Sources de la dogmatique*, les mercredi et jeudi, à neuf heures.

Théologie positive. — M. Cavallera, docteur en théologie : *Théologie Mariale*, les mercredi et samedi, à huit heures.

Théologie scolastique. — M. Hourcade, docteur en théologie : *Les Sacrements*, les lundi, mardi et jeudi, à huit heures.

Écriture sainte. — **Langues sémitiques.** — M. Desnoyers, licencié en théologie : *Histoire des Hébreux à partir du huitième siècle;* explication de textes, le lundi, à quatre heures, et les mercredi et vendredi, à dix heures et demie. Cours d'Assyrien, le samedi, à quatre heures.

Histoire ecclésiastique. — M. Saltet, docteur en théologie : *Les études ecclésiastiques au seizième et au dix-septième siècles*, les mardi et samedi, à dix heures et demie.

Droit canonique. — M. Besson, docteur en théologie : *Les Sources de la hiérarchie*, le mercredi, à trois heures.

Droit civil ecclésiastique. — M. Crouzil, docteur en droit canonique, docteur en droit civil : *La police des cultes*, les lundi et mercredi, à deux heures.

Philosophie scolastique. — M. Michelet, docteur en théologie : *L'âme humaine et les croyances contemporaines*, le lundi, à dix heures et demie.

Histoire de la philosophie. — M. Baylac, licencié en philosophie : *Kant, doctrine morale et religieuse*, les mardi et samedi, à neuf heures.

FACULTÉ LIBRE DES LETTRES.

Littérature grecque. — M. le chanoine Valentin, docteur ès lettres, doyen, le mercredi, à dix heures; le jeudi, a huit heures, et le vendredi, à dix heures et demie.

— M. Dufréchou, licencié ès lettres, les jeudi et samedi, à huit heures, et le vendredi, à six heures.

Littérature latine. — M. le chanoine Degert, docteur ès lettres, le lundi, à huit heures; les mercredi et jeudi, à neuf heures.

— M. Dedieu, docteur es lettres, le lundi, à huit heures, et les mardi et vendredi, à cinq heures.

Littérature française. — M. Samouillan, docteur ès lettres, le samedi, à neuf heures.

— M. Monbrun, licencié ès lettres, le lundi, à deux heures trois quarts, et les mercredi et samedi, à cinq heures.

Ancienne littérature chrétienne. — M. Cavallera, docteur ès lettres, le vendredi, à huit heures.

Histoire. — M. Saltet, licencié ès lettres, dirigera des exercices pratiques de critique et de paléographie, le jeudi, à dix heures et demie.

Philosophie. — M. Baylac, licencié en philosophie, les mardi et samedi, à neuf heures.

Langues vivantes. — M. de Suplicy : Allemand, le mardi, à huit heures, et le vendredi, à six heures; Anglais, les jeudi et samedi, à six heures.

ENSEIGNEMENT SUPÉRIEUR DES SCIENCES.

Analyse. — M. le chanoine Thomas, licencié ès sciences, les lundi et samedi, à huit heures; les mardi et mercredi, à dix heures; le vendredi, à deux heures.

Mécanique et algèbre. — M. le chanoine Domec, licencié ès sciences, les lundi, mercredi, vendredi et samedi, à cinq heures; le jeudi, à dix heures.

Mathématiques générales. — M. Carrière, docteur ès sciences, le samedi, à deux heures.

Physique générale. — M. Carrière, docteur ès sciences, les lundi et mercredi, à dix heures.

Chimie générale. — M. le chanoine Senderens, docteur ès sciences, directeur des études, le lundi, à dix heures et demie, et le mardi, à huit heures et à quatre heures.

CHRONIQUE DE L'INSTITUT CATHOLIQUE

Dans la Chronique de novembre-décembre, le *Bulletin* a rendu compte de la séance solennelle de rentrée. Voici, pour compléter ce compte rendu, le rapport de M. Maisonneuve sur les cours de la Faculté de théologie :

MESSEIGNEURS, MESDAMES, MESSIEURS,

Permettez-moi d'aborder sans préambule la tâche qui m'a été confiée. Je dois vous faire connaître l'objet des cours professés à la Faculté de théologie durant l'année scolaire 1907-1908. Je repousserai impitoyablement les épithètes laudatives que m'inspire la justice pour caractériser les talents et les mérites de mes savants collègues. Je dois pourtant rendre hommage à la conscience et au travail dont leurs leçons furent le fruit, et surtout à leur vigilance attentive pour ne prononcer aucune parole, ne concevoir aucune pensée qui ne soient en parfaite harmonie avec les dogmes, les directions, les sentiments de l'Eglise dont ils sont, dont ils veulent être toujours les fils joyeusement dociles et les serviteurs passionnément dévoués.

Le *Traité de l'Incarnation* est certainement l'un des plus beaux dont on puisse entreprendre l'étude, et en nul autre, peut-être, l'incomparable génie auquel nous devons la *Somme théologique* n'a mieux révélé sa maîtrise. M. l'abbé Hourcade, professeur de théologie scolastique, s'est attaché à développer, par un commentaire fidèle, la doctrine de saint Thomas, en prenant contact avec cette pensée précise et féconde, profonde et lucide, non d'une manière purement extérieure, mais en cherchant, en elle, l'aliment de son esprit et la loi directrice de son développement. Ces questions que le croyant et le théologien se posent au sujet de l'Homme-Dieu sont disposées en ordre très logique dans la *Somme :* leur cohésion y est sensible, leur hiérarchie s'y montre déjà visible, bien que la méthode de saint Thomas ne soit pas destinée à les distinguer suivant leur importance relative que le professeur a dû mettre en lumière.

On peut considérer Notre-Seigneur Jésus-Christ dans l'histoire, dans le cadre où se dessina son admirable figure, dans le milieu où il vécut, parmi les circonstances et les événements de son existence ; on peut l'étudier dans sa Personne unique, ses deux natures inégales et parfaites, les propriétés qu'elles produisent, les qualités qui en découlent, la fonction rédemptrice qu'elles

*

exercent, les opérations qu'elles produisent. Ce fut l'objet propre du cours de l'an dernier, qui exigeait l'application aux données de la foi des définitions de la Métaphysique, des observations de la Psychologie, des déductions de la Logique.

La grâce d'union, propre au Verbe fait chair, condition et source de l'unité de son être, de la dualité de son vouloir, divin et humain, de l'efficacité de sa médiation et de ses mérites, fut approfondie par les mêmes méthodes. Il fallut préciser les croyances imposées et proposées par l'Eglise ; indiquer et discuter les opinions émises en diverses Ecoles au sujet des questions libres ; exposer et réfuter les hérésies et les systèmes hétérodoxes. Le professeur a insisté sur le problème de la science humaine de Jésus, non infinie, assurément, puisqu'elle est l'attribut d'une nature créée, mais absolument incompatible avec l'erreur. Il ne pouvait trouver un guide plus éclairé, en ces régions mystérieuses, que le Docteur angélique.

Sans abdiquer la mesure d'indépendance qu'un commentateur sincère et conscient de sa tâche ne saurait raisonnablement sacrifier, en exerçant librement et dignement son droit de respectueuse mais libre critique, M. l'abbé Hourcade a su inspirer à nos étudiants l'admiration qu'il ressent, le culte qu'il professe envers saint Thomas, en se préservant de la superstition servile qui serait une offense envers le plus illustre des théologiens.

La théologie scolastique suppose la théologie positive, car on n'élève pas un édifice sans rassembler, éprouver et choisir les matériaux qui servent à le construire ; il faut établir les bases scripturaires et traditionnelles des dogmes avant de déterminer leurs formules, de montrer leur harmonieuse cohérence et de déduire les conséquences qu'ils impliquent. M. l'abbé Portalié s'est occupé, à ce point de vue, du Progrès de la Foi. C'était se placer hardiment au cœur même du champ de bataille où nous ont attirés les modernistes pour les vaincre sur leur propre terrain. Lorsque ceux-ci prononcent cette formule : « les dogmes évoluent », ils entendent bien, en effet, approprier aux vérités révélées les principes et les méthodes appliquées par Darwin à la nature, et par Herbert Spencer à l'ensemble de nos connaissances et aux formes de notre activité : plus de philosophie, mais une histoire des systèmes ; plus de morale, mais une histoire des mœurs ; plus de droit naturel, mais une histoire des législations ; plus de religion absolue, mais une histoire des religions ; plus de dogmes certains, définitifs, immuables, mais une histoire des dogmes destinée à montrer comment ils naissent, se transforment, se défigurent, se remplacent, meurent. Tout s'écoule, tout fuit, se dissipe et s'évanouit.

Le professeur a étudié ce système en ses sources et sur ses documents ; malgré les protestations amères et résolues de ses auteurs, il s'est convaincu de l'identité qui existe entre leurs affirmations et les accusations justement portées contre eux par le clairvoyant et auguste Pontife qui a délivré et protégé, en condamnant leurs erreurs, le Christianisme, la Religion, la Science, la Raison et la Pensée. Il a cherché et décelé les origines de l'erreur : le protestantisme libéral, cet amalgame singulier de libre pensée et de mysticisme, composé des maximes du dogmatisme moral de Kant, où le piétisme de Schleiermacher s'est complu, dont Ritschl a exploité le symbolisme vague et les tendances sentimentales, qu'Auguste Sabatier a retrouvé dans les expériences religieuses individuelles, telle est bien, en effet, la source de ces erreurs protéiformes qui composent la « synthèse de toutes les hérésies ».

Les néo-catholiques soutenaient que leur conception était traditionnelle : un examen approfondi de la Tradition ruine leur prétention. Aucun Père de l'Eglise ne la favorise. Certes, le dogme n'est pas une chose inerte, mais un être vivant. Est-ce à dire qu'il se transforme ? Le mot serait impropre s'il signifiait un changement, une altération, une décadence ; il sera vrai s'il exprime un progrès dans la clarté, la richesse et la précision. Les arbustes des forêts, qui plient au souffle des vents et jouent avec la lumière, deviennent les chênes augustes qui abritent les oiseaux mélodieux et nous couvrent de leur ombre protectrice. Mais la croissance de l'arbre ne change pas son espèce ; il demeure identique à lui-même : un peuplier ne devient jamais un cyprès ; un frêne ne se change pas en cèdre. De saint Vincent de Lérins au Concile du Vatican, la loi qui préside à l'évolution demeure la même : *in eodem sensu, eadem sententia, eodem dogmate.*

Cette évolution légitime et nécessaire s'accomplit sous l'inspiration de l'Esprit divin, toujours vivant en l'Eglise, et sous la direction du Magistère ecclésiastique attentif à conserver le dépôt de la foi, à l'interpréter infailliblement et à sauvegarder le sens antique dans les formules nouvelles.

La proclamation de l'Immaculée-Conception de la très sainte Vierge illustre cette doctrine par un exemple historique et concret. Le dogme est déjà impliqué dans la salutation angélique : *Ave, gratia plena.* La sainteté perpétuelle de la sainte Vierge est si universellement admise dès les premiers siècles, que Pélage l'oppose à saint Augustin comme une objection au péché originel. La croyance diffuse à travers les siècles chrétiens et les écoles théologiques est devenue peu à peu explicite et lucide dans les enseignements de la prédication, dans les sentiments de la dévotion, dans les prières et les fêtes de la liturgie, jusqu'au point de maturité qui permit au Souverain Pontife Pie IX de la rendre définitive et obligatoire pour tous les chrétiens.

Vous jugerez par ce bref exposé combien sont importantes et opportunes les questions traitées par la théologie positive, et vous reconnaîtrez que rien ne serait plus injuste que de la dresser contre la scolastique dans une attitude de rivale, alors qu'elle nous apparaît comme sa précieuse, son indispensable auxiliaire.

La théologie fondamentale étudie les préambules de la foi et détermine les motifs de crédibilité. En ce cours, dont j'ai l'honneur d'être chargé, j'ai esquissé la théorie de la religion surnaturelle. Voici les principales idées que j'ai essayé de développer et de justifier devant nos chers étudiants :

Il y a un fait religieux, perpétuel et universel, irréductible à tous les autres, bien qu'il participe aux formes les plus nobles et les plus nécessaires de l'activité humaine : philosophie, morale, art, vie affective, vie sociale ; il est distinct d'elles et supérieur à elles. Effet d'une aspiration profonde et invincible, il se réalise en des institutions sociales qui comprennent toutes un triple élément : intellectuel, moral, cultuel ; dogmes, préceptes et rites.

Ce fait d'où vient-il ? quelle est son origine ?

Les philosophes superficiels du dix-huitième siècle la réduisent à une invention sacerdotale ou politique : Hobbes à la crainte, Lang au fétichisme, Spencer au culte des morts, Max Muller à une vague perception de l'infini combinée avec une sorte de maladie du langage, Kant à un symbolisme moral, Ribot à une évolution psychologique, W. James à une expérience mystique qui puise ses éléments dans la subconscience. Il a fallu examiner et réfuter ces fausses théories,

L'homme est un animal religieux parce qu'il est un animal raisonnable. Il cherche et il trouve, en Celui qui est la cause et la fin de son être, le vrai, le bien, le bonheur nécessaire à son intelligence, à sa volonté, à son cœur. Mais la religion naturelle, possible en soi si Dieu l'avait voulu, est une pure abstraction ; les religions sont positives et se donnent comme surnaturelles.

Une religion surnaturelle est-elle possible? Elle doit consister dans l'élévation de notre nature à un état qui n'est ni requis par ses exigences, ni accessible à ses seules forces. La créature raisonnable et libre peut recevoir ce bienfait parce qu'elle est par son âme l'image de son créateur. Elle n'est point digne de la mériter, mais elle est capable de la recevoir, et si on ne peut découvrir en elle une aspiration naturelle à cette vie supérieure, elle tend vers elle de toutes les forces de son désir, lorsque Dieu lui en révèle les conditions, les richesses, les beautés et l'éternel épanouissement dans la gloire.

Ces thèses une fois établies, nous nous efforcerons d'étudier cette année la révélation et les signes qui en démontrent la divine origine.

Si l'Eglise est la règle souveraine et unique de notre foi, la Bible en est la source, puisqu'avec la tradition, elle contient, conserve et exprime la parole de Dieu. Le professeur d'Écriture sainte avait pris pour sujet de cours : Le roi David. On sait que, surtout depuis un siècle, l'exégèse s'est livrée à des fantaisies effrénées et délirantes, qui la discréditeraient aux yeux des gens sensés si sa gravité n'était défendue par les commentateurs sérieux qui, dans un esprit d'absolue soumission à l'Eglise, abordent l'étude des textes inspirés avec toutes les ressources de la théologie et de la critique, de l'histoire et de la philologie.

Il est possible qu'en certains détails et sur quelques points qui ne touchent en rien à l'intégrité du dogme et à la pureté de la foi leurs conclusions soient quelque peu différentes de celles qui nous étaient familières. Je me souviens qu'un des professeurs de notre grand séminaire, il y a... bien longtemps, nous représentait David comme le modèle des bons curés qui conçoivent le généreux dessein de bâtir une église : on aurait dit que le roi d'Israël avait fait son noviciat chez les Chartreux, s'était nourri de la lecture de l'*Imitation*, et nous nous le représentions toujours vêtu de la robe qu'il porte encore sur les cartes à jouer et dont les plis, raides et majestueux, auraient pu gêner sa souple et vive allure de guerrier.

Tout au rebours, les rationalistes le défigurent grossièrement sous les traits d'une sorte de condottiere, de chef de bande violent et rusé, et le néfaste historien du peuple d'Israël, E. Renan, a essayé de l'accabler sous l'iniquité injurieuse de ses jugements. M. l'abbé Desnoyers a recouru aux textes, les a étudiés sans parti pris, exactement et minutieusement, sans recourir aux hypothèses aventureuses, sans les solliciter suivant des opinions préconçues, sans les altérer par des préoccupations apologétiques, sans les alourdir par des surcharges inopportunes, et la physionomie de David s'est trouvée dépeinte avec des traits ressemblants et attachants. Malgré ses fautes, il fut admirable par sa confiance inébranlable en Jéhovah ; le culte du Vrai-Dieu n'eut jamais en Israël d'apôtre plus dévoué et plus ardent. Ancêtre de Jésus, prophète du Messie, il fut digne d'être le type du Sauveur par sa parfaite soumission à la volonté de la Providence et son zèle pour le royaume de Dieu.

Enfin, la sincérité et la profondeur de son repentir en font le modèle achevé et persuasif de toutes les âmes pénitentes.

Pour faciliter un contact plus étroit avec les écrivains sacrés, la langue hébraïque a fait l'objet d'un cours général. Quelques élèves, désireux de se familiariser plus à fond avec le génie sémitique, ont été initiés aux rudiments de l'arabe.

Si Notre-Seigneur est annoncé, préparé, figuré dans l'Ancien Testament, sa vie terrestre se continue en son corps mystique. L'Eglise « du quatrième à la fin du sixième siècle » fut l'objet du cours de M. Saltet, qui s'est surtout occupé de l'histoire des idées. Ce fut l'époque des mémorables conciles tenus à Nicée, Constantinople, Ephèse, Chalcédoine, dont les discussions doctrinales furent si importantes pour l'élaboration et la fixation des formules dogmatiques. Le professeur a mis en relief l'action et l'influence de la papauté; il a résumé les œuvres et indiqué les orientations diverses de la littérature chrétienne, si abondantes et si remarquables : en Orient, d'Athanase à Justinien; en Occident, de Lactance à Boèce; mais, sans s'attarder à l'histoire de la théologie exposée de façon à peu près définitive par la science française des dix-septième et dix-huitième siècles, il a insisté sur l'histoire de la piété et de la mystique, seulement ébauchée ou esquissée jusqu'à nos jours.

Nous mériterions le reproche d'intellectualisme si nous réservions nos prédilections pour la pensée abstraite sans nous préoccuper de son retentissement dans l'âme humaine, dans la vie intérieure, dans l'activité morale et sociale. La vie religieuse proprement dite s'est en effet développée avec une intensité et une profondeur qui caractérisent les signes, les expansions et les formes de la sainteté produite par la vérité. La vie de saint Antoine, écrite par l'évêque héroïque d'Alexandrie, saint Athanase, domina et dirigea l'ascèse du quatrième siècle; la vie de sainte Macrine, sorte de Mémoires familiaux, rédigés par saint Grégoire de Nysse, dont elle était la sœur, propagea dans des cœurs ardents la flamme d'un zèle qu'ils brûlaient d'imiter.

Le rayonnement du foyer mystique, allumé en Orient, pénétra dans la civilisation romaine par l'évêque de Milan, saint Ambroise, et sa sœur Marcelline; mais le caractère latin, le désir d'action, le souci de la pratique, impriment, leur marque sur les doctrines plus spéculatives de l'Orient. Après saint Ambroise, et sous son influence, le génie si vaste et si personnel de saint Augustin, en lequel demeure sensible l'âme de sa mère Monique, a remué les consciences, leur révélant un idéal de perfection et leur offrant les moyens de les réaliser. M. Saltet s'est efforcé de développer le goût des études théologiques et historiques appliquées au mysticisme, et deux de nos étudiants ont choisi, cette année, pour sujet de thèses de doctorat, la mystique de saint Ambroise et celle de saint Bernard.

Les diocèses de France sont souvent l'objet de savantes monographies, telles que l'*Histoire des évêques de Dax* et l'*Histoire des évêques d'Aire*, dues à un de nos collègues de la Faculté des lettres, M. l'abbé Degert. En des leçons facultatives, destinées à former nos futurs historiens et consacrées à des études pratiques de paléographie et de critique, M. Saltet a pris pour thème (ce que les Anglais appellent *book of text*) le deuxième livre de l'*Histoire des Francs*, œuvre de notre annaliste national, Grégoire de Tours, esprit merveilleusement curieux, pèlerin infatigable, qui a recueilli, pour le profit et l'agrément de la postérité, d'innombrables coutumes païennes, traditions chrétiennes, détails hagiographiques, maximes et pratiques pieuses, donnant à son œuvre composite une singulière saveur et une valeur exceptionnelle. Mais il fallait contrô-

ler ces notes précieuses et les éclairer, en utilisant les méthodes et les ressources de la critique ; cette tâche a nécessité la diligence attentive du professeur.

On accuse parfois l'Eglise d'immobilité ou de nouveauté ; les uns lui reprochent d'être hostile à l'esprit de son temps, les autres (ce sont souvent les mêmes) d'être infidèle au christianisme évangélique. Ces attaques signifient simplement, qu'immuable comme la vérité, elle sait adapter, par sa discipline, à la mobilité et à la diversité des circonstances sociales, la morale éternelle et divine dont la garde lui est confiée.

C'est ainsi que la Sacrée Congrégation du Concile édictait naguère le décret *Ne temere*, qui modifie sur quelques points importants la législation du mariage. Vous savez, sans doute, Mesdames et Mesdemoiselles, que, maintenant avec une fermeté bienfaisante l'indissolubilité du mariage, l'Eglise rend l'union conjugale plus facile à conclure en simplifiant ses conditions. Le professeur de droit canonique, M. l'abbé Besson, en des conférences publiques réservées aux prêtres, a indiqué ces différences entre le Droit ancien et le Droit nouveau (*Jus antepianum et pianum*), commenté le décret et posé les principes qui permettront de résoudre les cas de conscience occasionnés par les prescriptions nouvelles.

Il n'est point rare, hélas! que les lois civiles ne soient en conflit avec le droit canon, et il faut connaître l'un et l'autre pour dénouer des difficultés que l'ignorance du Code rendrait inextricables. Le professeur de droit civil ecclésiastique s'est proposé de répondre aux questions concernant la police du culte depuis la loi du 11 décembre 1905 consécutive à la Séparation de l'Eglise et de l'Etat. Celui-ci souffre la présence des curés dans les églises, mais ne la reconnaît pas officiellement. Cependant les cloches sonnent (presque un peu trop), les orgues jouent, les fidèles chantent (pas assez toujours), les cortèges circulent. Est-ce par droit ou par tolérance ? Et s'il plaît à un mécréant de prouver l'ardeur de son prosélytisme, en troublant la prière publique par une intervention brutale ou violente, le curé est-il légalement désarmé contre son agression? D'autre part, un prédicateur ne risque-t-il pas procès, amende ou prison en prêchant contre le divorce ou l'école sans Dieu? Je ne puis que glaner dans le champ épineux et embroussaillé de la jurisprudence en indiquant combien est vaste le terrain à défricher.

Cependant, M. l'abbé Crouzil ne s'en tient pas là ; il consacre une autre série de leçons aux questions sociales. Et parce qu'elles engendrent trop souvent des dissertations obscures, pesantes et inutiles, il s'est donné un but pratique et un sujet concret, en traitant des lois relatives à l'assistance.

Quelle est leur teneur, quel esprit les anime, comment entendent-elles et pratiquent-elles sinon la fraternité chrétienne, au moins la vertu laïque de solidarité ; quels secours elles apportent aux vieillards, aux indigents, aux enfants : savoir tout cela d'une manière précise, c'est, pour le prêtre, le moyen de procurer à ceux qui lui sont confiés l'amélioration de leur vie présente sans omettre la préparation à la vie future.

Ceux de nos étudiants qui ne s'inscrivent pas aux cours de droit optent pour les cours de philosophie, professés par MM. Baylac et Michelet ; ce dernier s'occupe plus spécialement de philosophie scolastique, tandis que son collègue expose et critique les divers systèmes dont la naissance, la croissance, la domination et la décadence sont décrites par leur histoire.

Un journaliste de mes amis insinuait, ces jours derniers, qu'il ne serait pas

impossible de rencontrer quelque polémiste plus empressé à réfuter l'immanentisme que capable de le définir. Les étudiants qui ont suivi le cours de l'abbé Michelet sont à l'abri de cette mésaventure.

Il a discuté, en effet, avec eux, la philosophie de l'immanence à la lumière des enseignements de la philosophie scolastique et de la psychologie de saint Thomas. Sans vouloir faire pénétrer ceux d'entre vous qui ne sont pas initiés dans les arcanes de ce système changeant et brumeux comme les nuages, je me bornerai à leur dire qu'il pose en principe que nous ne pouvons sortir de nous-mêmes; il trouverait un expressif symbole dans le serpent qui se mord la queue, et on pourrait chercher son origine dans la *Critique de la raison pure*, d'Emmanuel Kant, et ses formules dans l'*Evolutionnisme*, d'Herbert Spencer. A cet Allemand et à cet Anglais, nous pouvons fièrement opposer ce fils illustre des races latines, saint Thomas d'Aquin, dont la théorie de la connaissance sensible, discursive et immédiate est un pur et fécond chef-d'œuvre.

Elle nous munit d'armes éprouvées et pénétrantes pour combattre l'immanentisme religieux qui cherche en des états d'âme subjectifs et personnels, en des émotions sentimentales, en des aspirations morales, le Dieu que nous devons adorer et qui risque de n'être plus que la projection de notre désir. Dieu sensible au cœur est déjà connaissable par l'intelligence et démontrable par la raison; les expériences religieuses, produites par l'exaltation ou l'enthousiasme, ne sauraient contenir ni définir les relations qui doivent exister entre les créatures et le Créateur.

Saint Thomas a merveilleusement montré la valeur de la raison, la possibilité et la vérité de la métaphysique, l'efficacité de la connaissance morale, ses rapports avec la connaissance intellectuelle et la connaissance religieuse, sans qu'on ait jamais le droit de confondre son intellectualisme vivant et ordonné à l'action, avec la doctrine abstraite et desséchée de Descartes.

La même conclusion découle de l'enseignement de M. l'abbé Baylac, consacré à l'exposition de la psychologie de saint Thomas. Elle fut un développement lumineux, un commentaire parfois très original et exhaustif du savant traité d'Aristote : Περὶ ψυχῆς. Le plus raisonnable des philosophes païens avait naturellement séduit le génie avide de clarté et épris de mesure du Docteur angélique.

S'il fallait justifier les préférences des scolastiques, nous pourrions invoquer le témoignage d'un maître de la Sorbonne qui déclarait naguère : « Il peut y avoir des obscurités dans la psychologie d'Aristote, mais elle est à coup sûr plus profonde et plus conséquente que notre psychologie classique, mélange incohérent de doctrines cartésiennes et péripatéticiennes auxquelles on ajoute parfois, comme pour accroître la confusion, des lambeaux du système kantien. »

Le professeur s'est efforcé d'approfondir le problème de l'objectivité de la connaissance, si embrouillé, si défiguré par l'idéalisme et le criticisme. Notre connaissance est incomplète (car nous ne savons le tout de rien), mais elle atteint des êtres réels, et ce que nous connaissons d'eux est tel que nous le connaissons. Rien n'est plus opposé aux formes *a priori*, aux catégories, à l'esthétique et à la dialectique kantiennes, mais entre Kant et Aristote il n'y a pas de milieu, et il faut choisir.

Le fait privilégié de la sensation nous révèle à la fois l'objet et le sujet, le paysage et le peintre qui le perçoit, l'harmonie et le musicien qui l'entend : nos

données sensibles sont objectives; le nier est proclamer notre impuissance à rien connaître, puisque c'est sur elles seules que travaille l'intelligence. Si nos perceptions sont fausses, nos images et nos idées le sont aussi.

Le professeur a étudié la connaissance intellectuelle en expliquant, d'après les textes grecs du Stagyrite et le commentaire latin de son admirateur chrétien, le rôle de l'intellect agent et de l'intellect patient, celui qui prépare la pensée et celui qui la conçoit. Ne croyez pas qu'il ait exposé en détail les cent quarante-quatre manières dont les scoliastes de la décadence ont essayé d'expliquer l'intellect agent. Ces arguties compliquées et ces vaines subtilités sont une végétation parasite dont il faut émonder l'arbre magnifique et fécond, aux profondes racines et à la cime radieuse, de la philosophie chrétienne.

J'ajoute que M. l'abbé de Suplicy, par des conférences hebdomadaires de langue allemande et anglaise, fournit à nos étudiants le moyen d'augmenter leur information scientifique.

Ces résultats obtenus sont une preuve éclatante du travail intelligent et persévérant qui s'accomplit en cette maison, une récompense des sacrifices que les catholiques s'imposent pour elle et un gage de reconnaissance envers la sollicitude, le dévouement et la haute protection dont l'honorent NN. SS. les Evêques.

Tous, maîtres et élèves, animés du même courage et confiants dans la même espérance, ne proposent qu'un seul but à leurs études et à leurs efforts : le culte de la Vérité, l'honneur de l'Eglise et la gloire de Dieu.

Le gérant : Éd. Privat.

M. EUGÈNE PORTALIÉ.

Eugène Portalié naquit à Mende, le 3 janvier 1852. C'est dans le collège de cette ville, dirigé alors par les Pères de la Compagnie de Jésus, qu'il fit ses premières études. Lorsque, au grand regret des Lozériens, ses maîtres abandonnèrent le modeste pensionnat, trop isolé dans les montagnes, Eugène les suivit à Saint-Affrique, avec un grand nombre de ses camarades.

Ceux qui le connurent alors nous le dépeignent comme un enfant d'une étonnante précocité, vif, enjoué, ardent au travail aussi bien qu'au jeu, remarquable surtout par sa piété et par sa vertu, dont l'énergie se dissimulait sous une bonne grâce souriante.

Il n'avait pas encore seize ans, lorsqu'il entra dans la Compagnie de Jésus, à Toulouse, le 31 décembre 1867. Sous la direction de son vénéré compatriote, le Père Ginhac (mort en odeur de sainteté en 1895), le jeune novice se plongea dans les renoncements de cette nouvelle vie avec l'entrain de sa nature ardente et généreuse. Comme taille, il paraissait un enfant, comme sérieux, c'était un homme. Deux ans de noviciat, puis une année d'études littéraires et deux années de philosophie le mûrirent avant l'âge, d'autant que le jeune Lozérien, qui entendait tout faire consciencieusement, s'attachait à ne pas perdre une seule des minutes qui lui étaient données pour sa formation ascétique ou intellectuelle.

Du jour qu'il se soumit à la règle, il lui fut rigoureusement fidèle, sans scrupule, mais avec une inlassable ténacité. Econome, avare même des moindres parcelles de son temps, rognant au besoin sur les heures de son sommeil ou sur les minutes de ses repas pour travailler davantage, il ne consentit jamais à diminuer la part de Dieu, n'oubliant pas que, s'il était homme d'étude, il était avant tout homme de prière et de régularité.

En 1872, il fut nommé professeur de cinquième au collège de Sarlat; les deux années suivantes, il fit la classe de quatrième. Ses anciens élèves se rappellent encore sa bonté, surtout la vie et la chaleur de son enseignement. En 1875, les supérieurs le firent entrer dans la voie qui devait être désormais la sienne : on le chargea de former non plus des enfants mais les maîtres de demain. Le « juvénat » est une sorte d'école normale des lettres à l'usage des jeunes jésuites qui sortent du noviciat. Pendant six ans, à Toulouse d'abord, puis, après 1880, à Uclés en Espagne, Eugène Portalié, à peine plus âgé que ses élèves, leur enseigna les langues classiques et la littérature. Succédant à deux ans de vie ascétique intense, sans occupations intellectuelles, ce temps du juvénat est une période laborieuse. Les nerfs sont parfois tendus à l'excès et la mémoire légèrement rouillée. Le jeune professeur animait et secouait ses élèves,

parfois même un peu rudement; doué d'une riche santé lozérienne, il avait de la peine à comprendre qu'on se sentît fatigué, et c'est comme à l'assaut qu'il entraînait ses auditeurs, mieux encore par son exemple que par ses paroles.

En 1881, il passa de la chaire sur les bancs, devenant, sans la moindre gêne, le condisciple de ses anciens élèves, au cours de théologie. Durant cette période, heureux d'apprendre du nouveau, il augmenta, s'il se peut, sa dose de travail. Ce n'est pas lui qui se serait contenté d'écouter passivement, de « subir » le cours du professeur. Au lieu de prendre simplement des notes, il trouvait le moyen de rédiger, en classe même, l'enseignement reçu. Ses voisins le voyaient avec stupéfaction écrire avec des encres de plusieurs couleurs ses extraordinaires cahiers, où les multiples détails s'ordonnaient, se synthétisaient comme dans un ouvrage longuement élaboré. Pendant les rares heures de loisir, les marges de ces précieux recueils s'encombraient de références et de citations. Aussi les jeunes théologiens, chargés d'une attaque ou d'une défense, avaient-ils souvent recours à cet arsenal, qu'on leur ouvrait et dont on leur communiquait les richesses avec la meilleure grâce du monde.

Ordonné prêtre en 1884, le P. Portalié passa encore deux ans à Uclés, pour compléter ses études théologiques. En 1886, il y soutint un « Grand Acte » *de Universa Theologia*, devant Mgr Rampolla, alors nonce du Pape à Madrid et Mgr Valero, évêque de Cuenca. Mgr Segna, auditeur de la nonciature, depuis cardinal, et plusieurs des principaux théologiens d'Espagne, du clergé séculier et régulier, poussèrent vigoureusement le candidat, mais sa science, son érudition, son habileté dialectique brillèrent d'une vive lumière, moins éclatante cependant que son humilité simple et de bon aloi.

L'année 1886-1887 fut un repos relatif pour l'acharné travailleur. Sous la direction du saint P. Ginhac, il retrempa son âme dans les exercices de la « troisième probation ». Mais, s'il ne compulsait plus les scolastiques et les Saints Pères, le jeune prêtre se gardait bien de rester inactif. Outre l'Institut de son Ordre, il étudia avec ardeur, avec « fureur », pourrait-on dire, les auteurs ascétiques. Dès lors, en ascétisme, comme dans la plupart des autres branches, il devint un érudit et bientôt un maître. Les retraites que le P. Portalié donna plus tard, et si nombreuses, aux prêtres et aux communautés d'hommes ou de femmes, eurent ceci de particulièrement intéressant, qu'elles instruisaient sur les tendances, les hardiesses, les témérités de nos contemporains, en ces matières si délicates. Ce prédicateur ne se contentait pas d'échauffer les cœurs; il voulait aussi projeter la lumière, une lumière parfaitement orthodoxe, sur le chemin, avant tout donner des idées bien précises à ceux qui ont mission de guider les autres.

Encore une année passée à Rome, à l'Université Grégorienne, et le P. Portalié rentra à Uclés comme professeur de théologie scolastique, en 1888. Il s'y rencontra avec un autre maître, mort, lui aussi, prématurément, il y a deux ans, mais dont le nom, vénéré par ses innombrables élèves, est à peine connu hors de la Compagnie de Jésus. Le P. Gaye était cependant digne d'être comparé à son brillant collègue, avec lequel il offrait le plus piquant contraste. Ceux qui ont eu la bonne fortune d'entendre, le matin, le cours limpide, précis, calme, mesuré, mais un peu froid, du P. Gaye, et, le soir, l'exposition brillante, imagée, débordante de fougue et d'enthousiasme, du P. Portalié, ont pu faire d'intéressants parallèles. Les uns préféraient la verbosité entraînante et les développements suggestifs du *lector vespertinus*, les autres l'impertubable

sérénité du *matutinus*, qui s'appliquait à défendre la vérité sans passion aucune, et se serait reproché d'imposer son opinion, quelque solide qu'elle pût lui sembler, si ce n'était qu'une opinion.

En 1897, l'accalmie temporaire de « l'esprit nouveau » permit aux scolastiques d'Uclés de rentrer dans leur vieille maison de Vals, près le Puy. Le P. Portalié fut tout heureux de revenir en France, notamment pour suivre de plus près le mouvement des idées philosophiques et théologiques, car il n'était pas de ces professeurs qui bornent leur horizon à la tâche quotidienne. Dieu lui facilita ce travail, en l'envoyant, en 1899, à l'Institut Catholique de Toulouse, en remplacement du P. Boussac, qui venait d'être nommé professeur à l'Université Grégorienne.

Ce fut à Toulouse que le P. Portalié donna toute sa mesure, à l'Institut Catholique et dans d'autres œuvres. Il sera parlé plus loin de son action parmi nous. Disons seulement ce que fut son apostolat au dehors. Le P. Boussac lui avait légué, avec sa chaire, sa bien-aimée congrégation, où, tous les quinze jours, des hommes du monde, des avocats, des médecins venaient écouter ses conférences dogmatiques et apprendre de lui le « pourquoi » de leur religion. Un jurisconsulte de valeur disait récemment : « Cet homme était vraiment une lumière; je n'ai jamais autant appris qu'en l'entendant parler. »

Aux étudiants de la Conférence Saint-Louis, il donnait aussi très largement son temps et son cœur. Non content de leur adresser souvent la parole, pour les mettre au courant de la vraie doctrine sur les questions philosophiques ou sociales contemporaines, il présidait parfois leurs réunions, en l'absence du P. d'Adhémar. Sa bonne grâce, sa courtoisie empressée lui avaient gagné les cœurs de ces jeunes gens, que l'austérité de son enseignement aurait peut-être effrayés. Il était resté si jeune d'allures, si alerte, si enthousiaste, si accueillant qu'ils venaient à lui en toute confiance.

Le professeur, le polémiste, l'érudit n'oubliait pas d'ailleurs qu'il était prêtre. Bien que ses études n'eussent pour but que la gloire de Dieu, il voulait coopérer directement à la sanctification de ses frères, par l'exercice du ministère apostolique. La plus grande partie des vacances du P. Portalié était occupée par les retraites. Il affirmait que ce travail le reposait, et cependant, à voir l'entrain, la véhémence qu'il y apportait, on se demandait ce que pouvait être son labeur, puisque son repos était si mouvementé. Durant l'année, le ministère de la confession le « délassait » de ses fatigues intellectuelles. Chose admirable, au confessionnal, cet homme si occupé semblait ne pas avoir autre chose à faire qu'à écouter pénitents et pénitentes, et il ne se plaignait pas qu'on lui volât tous ses loisirs; il ne croyait pas perdre son temps en consolant une pauvre femme ignorante, car il voyait avant tout les âmes.

Nous ne pouvons résister au plaisir de reproduire ici le vivant portrait que les « Études » ont tracé de leur vaillant et sympathique collaborateur dans le numéro du 5 mai. C'est certainement le meilleur qu'on ait donné de lui :

« Chez le P. Portalié, l'homme ne le cédait pas à l'écrivain. Simple, franc, d'une foi sereine et communicative, d'une piété tendre et presque enfantine, l'auteur de tant de beaux travaux, le maître écouté, le causeur étincelant laissait à ceux qui l'approchaient, l'impression d'une bonté jamais lasse de donner et de se donner. Ce mélange savoureux d'érudition et de candeur, ce grand mérite sans morgue, si peu distant, si peu défendu, — trop peu défendu contre les importuns, — donnait à son commerce un charme très particulier. On se

sentait tout de suite à l'aise; et l'éloquence, parfois abondante, les expressions, souvent fortes, se trouvaient naturellement ramenées à la juste mesure. Tout à coup le dialecticien, et, si j'ose le dire, le médiéval, défenseur convaincu de thèses largement exposées, s'arrêtait : sa figure s'illuminait d'un franc sourire, et il tempérait sa fougue restée jusqu'au bout juvénile. Droit avec cela, d'un dévouement jamais lassé, d'une charité toujours en éveil, ami sincère, — ami des mauvaises heures comme des autres, — prêt à mettre son temps, sa science et son cœur au service du plus humble des travailleurs, à la portée de la plus naïve des âmes d'enfant, le R. P. Eugène Portalié restera un exemple pour tous ceux qui s'efforcent, par la plume et l'enseignement, de servir l'Église. »

Les amis du P. Portalié, notamment ses aimables commensaux du Séminaire universitaire, lui avaient souvent fait des reproches sur son travail excessif, qui devenait de plus en plus fiévreux. Il répondait gaiement qu'il ne se sentait pas fatigué, que du reste il ne travaillait pas tant qu'on le prétendait, enfin que sa forte constitution de montagnard ne serait pas compromise pour si peu. De fait, il est surprenant qu'il ait pu marcher d'un tel pas pendant plus de quarante ans.

Cependant, dès le début de 1908, des signes de lassitude apparurent; la nervosité remplaçait la vigueur, tout en augmentant l'usure. Averti plusieurs fois, le Père continuait à nier toute fatigue. A voir ce front dégarni, encadré de rares cheveux blancs, ce dos qui se voûtait chaque jour davantage, bien des élèves du vénéré professeur le croyaient presque septuagénaire, tandis qu'il n'avait pas atteint la soixantaine. Toutefois, la vivacité des gestes, la chaleur de la parole, la précipitation de la démarche, surtout le feu du regard, toujours incandescent, faisaient encore illusion sur l'état du malade. Dans le courant de l'année, deux éblouissements passagers, qui n'arrêtèrent d'abord l'intrépide travailleur que quelques heures, furent l'occasion d'un ordre formel de repos. Pourtant comment faire reposer un cerveau qui bouillonnait sans cesse ? Le P. Portalié s'essaya consciencieusement à passer des vacances de convalescent; il ne sut comment s'y prendre. D'allleurs, la question Turmel ne lui permit pas, à ce moment, de déposer la plume. En novembre, il rouvrit son cours avec un entrain fiévreux ; mais, dès le mois de janvier 1909, tous s'aperçurent, sauf le malade, que ce corps épuisé demanderait bientôt grâce. Tant qu'il lui fut possible de réagir contre le mal, le P. Portalié continua ses leçons sur l'Église; mais son visage devenait de plus en plus pâle, cadavérique; son allure se ralentissait peu à peu. Vers le milieu du carême, son ardeur, sa belle ardeur, cette flamme qui l'avait jadis animé et qui le consumait actuellement, s'éteignit. Le vigoureux lutteur dut s'avouer vaincu et consentit enfin à se retirer, pour quelque temps, à Amélie-les-Bains. Il y arrivait à peine qu'une attaque d'apoplexie le foudroya. De Toulouse accourut le P. Ibos et de la Lozère l'abbé Félix Portalié, frère du malade, ainsi que sa nièce. Le cher mourant languit encore une quinzaine de jours, édifiant ceux qui le soignaient par sa piété et sa résignation, illuminant parfois la nuit de son intelligence par son sourire radieux et reconnaissant.

Enfin, le 20 avril, après avoir reçu les derniers sacrements, le bon soldat de l'Église, qui avait lutté pour sa gloire jusqu'à l'extrême limite de ses forces, alla recevoir la récompense de ses grands travaux et de ses vertus.

La formation et le premier enseignement du P. Portalié furent scolastiques. Il y consacra, comme élève ou comme professeur, dix-sept ans de sa vie, d'une vie intense, en pleine activité. C'est à cette discipline qu'il dut en partie la sûreté et la pénétration vigoureuse de sa pensée, la précision et la compréhension de sa science théologique. Il apporta du reste, dès le début, dans son labeur intellectuel, des habitudes qui préparaient déjà le professeur de positive à une documentation très riche, vérifiée par le contact immédiat des sources.

Une de ses premières fréquentations fut auprès des maîtres mêmes de la scolastique. C'était une de ses maximes que le « manuel » est le fléau des études sérieuses; non qu'il méconnût les bons services de ces précis, quand il s'agit de prendre une notion élémentaire du sujet ; mais il voulait que la pénétration dans la vraie science se fît à la suite des grands théologiens.

Du reste, il n'admettait pas, même quand on se faisait les disciples de l'un d'eux, qu'on se confinât dans son commerce exclusif. Si les grandes œuvres du treizième siècle furent comme le point central de ses études scolastiques, pour les éclairer et au besoin les compléter ou même les rectifier, il remonta aux sources d'où elles émanaient et il suivit leur développement dans les représentants les plus autorisés des diverses écoles. Les récentes contributions que les études médiévales ont reçues de l'histoire des doctrines et de la critique des textes le trouvèrent très sympathique et très attentif.

Le résultat de cette information si large fut une érudition vraiment rare : elle marquait, à chaque époque et sur chacune des principales questions dogmatiques, les diverses étapes de la systématisation théologique. Il n'y avait pas là du reste un simple travail de constatation ; parallèlement il opérait un travail de construction. L'abondance des matériaux n'encombrait pas sa pensée personnelle. Il n'y eut rien de composite dans sa conception : sa théorie propre se dégageait nette et cohérente, comme les conséquences fermes de données premières.

Mais ces constructions, il n'imagina jamais de les dresser dans le vide, isolées de toute base positive. Il estimait avec raison que la théologie scolastique n'est que l'application de la raison à des prémisses révélées, dûment vérifiées, et que cette science, dans le développement de ses lignes non moins que dans ses fondements, doit rester en contact avec toutes les règles de la foi et, pour ainsi dire, se contrôler perpétuellement par l'épreuve de la réalité dogmatique fournie par l'Écriture et la tradition. Jamais il ne refusa un fait ni un texte. Sans doute, il ne modifiait pas aisément sa synthèse scientifique, — il l'avait conçue à bon escient; — mais il examinait l'apport nouveau, et, au besoin, il remettait sur le métier une pièce de la construction.

Des deux sources de la révélation, l'Écriture et la tradition, celle-ci surtout l'occupa. Sans négliger l'exégèse des textes scripturaires, son attention, pour ce qui est de la Bible, se porta plutôt sur les questions d'introduction, surtout d'introduction théologique. Il appréciait grandement les travaux de l'école progressiste. Il jugeait nécessaire, pour leur succès même, qu'on réservât très soigneusement des principes essentiels où, à son avis, le dogme paraissait engagé ; il désirait à cet égard, — sur la question de l'inerrance en particulier, — une attitude d'une absolue netteté. Mais il souffrait de voir confondus avec ce domaine intangible de la foi des points accessoires qui, à son avis, n'en dépendaient pas ou relevaient, au moins dans une certaine mesure, de la critique historique et littéraire.

Nous venons de le noter, c'est sur les témoignages de la Tradition que son activité s'exerça de préférence. Dès le temps de son enseignement scolastique, sa lecture des Pères et des Conciles fut incessante. Dans cette enquête, une question entre toutes sollicita son esprit : celle du surnaturel et de la grâce qui le constitue. Il est regrettable qu'il n'ait pu, toujours pressé par de nouveaux travaux, mettre la dernière main, en vue de la publication, à son traité *De gratia*. On y aurait son œuvre de prédilection. Il y reprenait, sur la spécification des actes surnaturels, la nature du don gracieux, sa nécessité dans l'ordre divin et dans l'ordre simplement moral, sa distribution respective aux fidèles et aux infidèles, des vues qu'il estimait conformes à la vraie pensée de saint Augustin. On sait que sa fréquentation du saint docteur fut assidue, pénétrante, singulièrement diligente ; elle préparait ces articles du *Dictionnaire de théologie catholique* [nos **17** et **18** de la *Bibliographie* [1]] où, malgré la hâte de la rédaction, il a manifesté, plus qu'ailleurs, ses multiples qualités.

Il est superflu de le dire, il demandait au molinisme la concorde de la grâce avec la liberté. Il y avait là, pour lui, une tradition d'école et aussi une conviction personnelle. Il rompit même quelques lances à ce sujet [nos **1** et **3**]. L'un des jouteurs, dans cette passe, fut le P. Guillermin [2] ; les deux maîtres devaient se retrouver plus tard dans notre Institut et y nouaient des relations de religieuse estime.

Cependant, nombre de problèmes subtils où se plaisait la spéculation scolastique laissaient le P. Portalié assez indifférent. A ses yeux, la théologie était la science de cette chose sainte qu'est la révélation et qui touche aux questions les plus graves pour l'Église et pour les âmes. Aussi allait-il aux thèses essentielles, à celles surtout par où la vieille science répond aux controverses actuelles. Il suivait avec un intérêt douloureux la crise doctrinale de notre époque et s'effrayait des coups que l'on portait aux racines mêmes de la foi.

Cette intuition du danger l'attachait fortement à l'intellectualisme. Il avait longuement médité la question de la foi. Aucune, peut-être, avec la question de la grâce, n'occupa davantage son esprit. Certes, son analyse de l'acte de foi ne méconnut jamais la part de la grâce et de la volonté dans l'assentiment intellectuel du croyant, ni les éléments multiples dont il reçoit l'influence ; mais il accentua avec insistance la motion formelle et déterminante qu'exercent sur cet assentiment le fait et l'autorité d'une révélation extérieure, fait dont la certitude historique, autorité dont la certitude philosophique sont requises, en thèse et en hypothèse, pour tout acte véritable de foi catholique. Cette position intellectualiste eut ses préférences jusque sur des points abandonnés à la libre discussion des théologiens. Il pensait que, dans l'acte même de la foi, c'est sur cette science des motifs de crédibilité que le croyant étaie sa certitude de la révélation. Il estimait qu'en dehors de cette explication, l'analyse n'aboutit qu'à une perception aveugle, contradictoire dans les termes et inconciliable avec la nature de l'esprit humain ou à une intuition immédiate qui se résout dans le mysticisme. Il s'attachait du reste à montrer que, pas plus dans la foi divine que dans la foi humaine, cette manière de connaître les motifs de crédibilité ne

1. Il s'agit de la *Bibliographie* qui est à la fin de cet article. C'est à cette même bibliographie que renvoient les numéros placés entre crochets, dans la suite de cet article.

2. Guillermin (H.-F.), O. P. : *Saint Thomas et le prédéterminisme*. Réponse aux *Études*, dans *Revue Thomiste* (1896), 4e année, pp. 642-658. — En réponse à un article bibliographique du P. Portalié.

transforme la croyance en science, et qu'elle n'enlève rien au caractère surnaturel, à la certitude et à la liberté de l'acte.

Ces conclusions, il s'y était fixé indépendamment de toute vue polémique, parce qu'elles lui paraissaient justes en elles-mêmes. Mais les erreurs du modernisme l'y confirmèrent. Par les attaques dirigées contre l'intellectualisme de saint Thomas, il percevait qu'on visait la valeur même de nos connaissances et leur objectivité. Cet agnosticisme, qui ébranle l'immuable fixité de la Vérité et, partant, la notion catholique du dogme, le P. Portalié le discerna de prime abord sous le vague des formules où il se dissimulait. Il lisait, annotait avec un douloureux intérêt les petits livres, les romans, les pages mystiques, à mesure qu'elles lui arrivaient de France, d'Italie, d'Angleterre; il découvrait avec terreur leurs affinités, leur identité transparente avec d'autres publications anonymes où l'erreur gardait moins de réserve. Dès lors, — ses confidents le surent, — dans son esprit se formula le jugement que Rome allait bientôt porter sur ce « rendez-vous de toutes les hérésies ».

Il est superflu de rappeler ici avec quelle vigueur et quelle autorité il prit part aux grandes luttes doctrinales de ces dernières années [nos **18** à **25**]. Mais ce que nous devons dire, c'est que, jusqu'au bout, il persista dans son éloignement pour toute conception de la foi qui s'inspirerait de la philosophie de l'immanence ou de la philosophie de l'action, ou prétendrait leur faire de périlleuses concessions. Aucune des explications fournies à ce sujet ne le satisfit. Sans qu'il mît nullement en doute les intentions des personnes, ces explications le confirmèrent dans sa conviction que si, même après l'encyclique *Pascendi*, le principe fondamental du modernisme exerce son influence sur certains courants de la pensée catholique, la source du mal est là.

Contre des erreurs qui sapaient le christianisme et toute religion par la base, notre collègue fut intransigeant ; il ne comprenait pas qu'on gardât à cet égard une attitude timide ou indécise. Il voulait la pleine clarté pour qu'on ne laissât pas les âmes s'égarer.

Mais ce n'était, en aucune façon, chez lui, l'exagération d'une orthodoxie craintive qu'effarouche tout progrès. Il s'en est expliqué lui-même, en toute netteté, à l'occasion de l'incident Herzog-Dupin. Loin de s'effrayer d'une saine critique, s'il lui demandait de se dégager sans ambages de toute compromission, c'est qu'il jugeait cela nécessaire pour la sécurité et la liberté d'une marche en avant. Sagement conduit, il encourageait ce mouvement, et ses publications mêmes témoignent qu'il y prit part. Il regrettait qu'on confondît avec le dépôt de la foi de prétendues traditions historiques, des hypothèses d'une science mal informée et des attributions discutables.

* * *

La forte originalité du P. Portalié était donc faite de la réunion de deux cultures qui sont souvent séparées : une connaissance profonde de la théologie et des connaissances très étendues de patristique et d'histoire. Le P. Denifle s'est plaint souvent que les théologiens donnent trop peu de soin à l'histoire de la théologie du moyen âge. Ce regret n'atteint pas notre collègue, qui avait beaucoup pratiqué ces vieux auteurs, dans des éditions aujourd'hui presque introuvables, et qui, à un moment, s'était même préoccupé des œuvres théologiques encore inédites du fonds latin de la Bibliothèque Nationale, œuvres dont le catalogue spécial reste encore à faire.

Ce qu'on peut tirer de pareilles études, il l'a montré par son travail sur Richard de Middletown, *L'hypnotisme au Moyen-âge* [n° **2**]. Au sujet de la suggestion externe et de l'autosuggestion, du sommeil lucide et de la télépathie, il expose la part très large que nos anciens théologiens faisaient aux forces naturelles. « Les savants, disait-il, auront encore quelque chose à apprendre de ces vieux travaux. S'ils sont catholiques, ils y verront que l'Eglise ne tremble pas devant les manifestations des forces secrètes déposées par le Créateur dans sa créature; s'ils sont incrédules, mais sincères, ils cesseront de déshonorer la science par des assertions comme celle-ci : « Lorsque la théolo-« gie régnait seule et sans rivale, on ne cherchait pas à approfondir la cause « du phénomène (extase), à en noter les détails et les anomalies; on se bornait « à admirer. »

Mais sa curiosité n'était pas limitée au passé. Il suivait avec grande attention l'évolution actuelle du protestantisme français. Sur ce sujet, il a écrit quelques longs articles [nos **7**, **10**, **12**, **13**] dont l'information précise fait penser à des exposés analogues de M. Georges Goyau sur le protestantisme allemand.

Cette largeur d'information, on l'a vu, il l'avait acquise par de longues lectures pendant les années passées à Uclès, dans le noble couvent des chevaliers de Saint-Jacques. Il était déjà acquis à l'œuvre de la grande culture intellectuelle, comme le montre son article sur Canisius, un des jésuites allemands qui ont le plus contribué à arrêter les progrès du protestantisme [n° **9**] : « La grande force de Canisius, dans son œuvre de restauration religieuse, c'est qu'il ne va pas au hasard : il a un plan et ce plan répond exactement aux nécessités de son époque. Canisius ne croit pas, comme tant d'autres de son siècle — et peut-être du nôtre — qu'il suffit de prêcher la réforme des mœurs pour ramener la foi. Il comprend que les idées mènent le monde, et pour but de ses efforts, il se propose de mettre au service de l'Eglise l'influence décisive de la science... La restauration du haut enseignement en Allemagne fut sa constante préoccupation. »

Avec un tel état d'esprit, le P. Portalié devait ressentir douloureusement les illusions et l'humiliation finale d'un trop grand nombre d'ecclésiastiques et de catholiques, victimes de la colossale mystification de Léo Taxil et de Diana Vaughan. Pour prédire le mal et le combattre, il eut, dans les *Etudes*, des paroles courageuses [n° **8**] : « Si nous sommes sages, de cette triste aventure se dégage une leçon d'une plus haute portée. Il faut aller à la racine du mal, et nous la trouvons dans une malheureuse tendance de certains esprits : d'une part, enclins à voir le diable partout, d'autre part, troublés au seul mot de critique : peut-être parce qu'il en coûte trop de s'informer et d'examiner... Voilà où plusieurs en étaient venus, et là est la véritable cause du silence trop prolongé de la presse. « Ils veulent une leçon, nous disait un vénérable ecclésiastique, à propos de ces ennemis de toute critique; ils l'auront et elle sera rude ».

La formation intellectuelle du P. Portalié était donc complète lorsqu'il fut nommé professeur à l'Institut catholique. Son action sur les étudiants a été profonde. Ceux-ci goûtaient surtout la doctrine du professeur, sa manière très personnelle de joindre l'explication et la démonstration positive du dogme. Bien plus théologien positif qu'historien du dogme, il partait des formules dogmatiques pour remonter aux stades plus anciens de la tradition. Il n'aimait pas plus les subtilités de la scolastique que celles de l'érudition. En tout genre

d'études, il allait à l'essentiel avec une pénétration et une sûreté bien rares. Il mettait son principal soin à certains traités fondamentaux : ceux des *Loci theologici*, de la *Foi* ou de l'*Eglise*. Si sa spécialité n'était pas de faire des études critiques, du moins il se rendait très vite et très bien compte de la valeur exacte des travaux de ce genre. Après avoir formé son avis à bon escient, il s'y tenait avec une fermeté qu'on pourrait recommander à plus d'un critique de profession.

Là où il excellait, au point d'avoir bien peu de rivaux, c'était dans la critique doctrinale, dans l'art de discerner la pensée essentielle et les conséquences inévitables d'un système. On sait comment les circonstances ont amené notre collègue à intervenir, de façon décisive, dans les controverses théologiques de ces dernières années. Sa clairvoyance lui fit voir tout de suite la grandeur des intérêts engagés. De là son ardeur, qui a parfois surpris des gens qui ne voyaient pas aussi clair que lui. De là même sa véhémence, qui faisait penser au coup de vent salubre et fort de ses chères montagnes lozériennes. Il n'avait aucun goût pour le métier de dupe. *L'Evangile et l'Eglise* de M. Loisy l'a trouvé, dès le début, plus que défiant, nettement hostile. Aux premières heures de la controverse, lorsque les catholiques n'avaient pas encore pris position sur ce sujet, il put constater, sans étonnement, que, parmi les admirateurs enthousiastes de *l'Evangile et l'Eglise*, se trouvaient d'anciens apologistes de Diana Vaughan. C'était à prévoir!

Comme collègue, le P. Portalié était la bienveillance même : toujours prêt à rendre service et prompt à se réjouir du bien qui pouvait arriver aux autres. En 1901-02, lors de la loi sur les congrégations religieuses, des lettres de sécularisation lui permirent de continuer son enseignement parmi nous. Après cela, il est juste de dire que s'il a agi puissamment à l'Institut et au dehors, lui-même a ressenti l'influence du milieu d'études dans lequel il a passé les dix dernières années de sa vie : sa culture déjà si étendue s'y est singulièrement élargie. Pour tous ces motifs, il était profondément attaché à notre œuvre. D'un commerce très sûr, il avait l'indépendance du caractère, mais aussi la fidélité. La déférence et l'attachement de tous lui étaient acquis. Sa mémoire restera parmi les souvenirs les plus précieux de l'Institut.

* * *

Voici la liste des principaux travaux de notre collègue :

1. — Thomistes et Molinistes, — dans les *Études*, t. XLIX, avril 1890, p. 659-669. — A propos de *Thomisme et Molinisme*, du P. Hippolyte Gayraud, et de *Bannésianisme et Molinisme*, du P. Théodore de Régnon.
2. — L'hypnotisme au moyen âge. Avicenne et Richard de Middletown, — dans : *Études*, t. LV (1892), p. 481-499 et 577-597.
3. — Le R. P. Frins et la « Revue Thomiste », — dans : *Études*, t. LIX (1893), p. 37-64. — Contre les articles du P. Joachim Berthier : *Le néo-molinisme et le paléo-thomisme...*, — dans : *Revue Thomiste*, t. I (1893), p. 83-102, etc.

4. — La franc-maçonnerie synagogue de Satan, — dans *Études*, t. LIX (1893), p. 489-501. — A propos d'un ouvrage de Mgr Meurin.

5. — Le parlement des religions à Chicago et les programmes d'union religieuse, — dans *Études*, t. LXIII (1894), p. 5-32 et 188-215.

6. — Un nouveau traité « De Deo », — dans : *Études*, t. LXIV (1895), p. 496-505. — Sur le traité du P. L. de San.

7. — La crise du protestantisme français. La situation au moment du synode de Sedan (2 juin 1896), — dans : *Études*, t. LXVIII (1896), p. 301-321. — La crise du protestantisme français. Le synode de Sedan, — *ibid.*, t. LXVIII (1896), p. 598-611 ; t. LXIX (1896), p. 34-52.

8. — Le Congrès antimaçonnique de Trente et la fin d'une mystification, — dans : *Études*, t. LXIX (1896), p. 381-398. — A propos du dernier roman de « Diana Vaughan », — dans : *Études*, t. LXX (1897), p. 162-174.

9. — Le troisième centenaire du bienheureux Canisius, — dans : *Études*, t. LXXIII (1897), p. 759-777.

10. — Le centenaire du bienheureux Canisius et l'Allemagne protestante, — dans : *Études*, t. LXXIV (1898), p. 195-214.

11. — La liberté et la conservation de l'énergie, — dans : *Études*, t. LXXVI (1898), p. 745-766. — Sur l'ouvrage du même titre, du P. Marius Couailhac.

12. — Les fêtes de Nantes et l'impopularité du protestantisme, — dans : *Études*, t. LXXVI (1898), p. 145-163.

13. — L'action protestante en France jugée par les protestants eux-mêmes, — dans : *Études*, t. LXXXIV (1900), p. 721-743 ; t. LXXXV, p. 27-48.

14. — A propos d'eschatologie, — dans : *Bulletin de littérature ecclésiastique* (1901), p. 101-119.

15. — Lettre au R. P. Fontaine, — dans : *Revue du clergé français*, t. XXVII (1901), p. 305-308.

16. — Dans le *Dictionnaire de théologie catholique*, les articles : Abélard, t. I, col. 36-55 ; l'Adoptianisme au douzième siècle, col. 413-418 ; l'Adoptianisme : nouvelles controverses depuis le quatorzième siècle, col. 418-421 ; Alexandre III canoniste et théologien, col. 711-714.

17. — Dans le *Dictionnaire de théologie catholique*, en 1902, articles de 280 colonnes sur saint Augustin, col. 2268-2472 ; Augustinianisme, col. 2485-2501 ; Augustinisme, col. 2501-2561 ; et article « Augustin » dans *The Catholic Encyclopedia* (1908) de New-York.

18. — Le rôle doctrinal de saint Augustin, — dans : *Bulletin de littérature ecclésiastique* (1903), p. 33-57.

19. — Le dogme et l'histoire, — dans : *Bulletin de littérature ecclésiastique* (1904), p. 62-143.

20. — L'explication morale des dogmes, — dans : *Études*, t. CIV (1905), p. 144-173 et 318-342.

21. — La valeur historique du dogme (signé : La Rédaction, — dans : *Bulletin de littérature ecclésiastique* (1905), p. 77-84 (réponse à M. Blondel).

22. — L'évolutionnisme religieux condamné par le Saint-Siège, — dans : *Études*, t. CXII (1907), p. 393-412.

23. — Le dogme et le Pragmatisme, quatre articles publiés dans le journal *La Croix*, 1907 :

I. La philosophie de M. Le Roy, 8 août.
II. Thèse du dogme. Règle de vie. Exposé, 9 août.
III. Critique du système de M. Le Roy, 10 et 11-12 août.

24. — Qu'est-ce que la foi? (au sujet d'un livre de M. Mallet), — dans : *Bulletin de littérature ecclésiastique* (1907), p. 204-225.

25. — La Question Herzog-Dupin, — dans : *Études*, t. CXVI (1908), p. 335, 506, 605, 763, et t. CXVII (1908), p. 77 (réponse à M. Dubois; p. 675, réponse à M. Turmel). — Ces articles ont été publiés en brochure sous ce titre : « La critique de M. Turmel et la Question Herzog-Dupin » (Questions de théologie historique, in-8°, Paris, 1908, pp. 136.

CHRONIQUE DE L'INSTITUT CATHOLIQUE

Nos conférences d'hiver. — Elles ont été particulièrement suivies cette année, et jamais auditoire aussi nombreux ne s'était pressé dans la salle Desprez.

Voici la liste des sujets traités :

7 janvier, M. de Noussanne : *La Religion et la Patrie dans l'œuvre de Paul Déroulède.*
14 janvier, Mgr Breton : *Un évêque d'autrefois.*
21 janvier, M. Valentin : *François Coppée.*
28 janvier, M. Auriol : *La légende des monuments et de l'histoire de Rome antique dans les chroniqueurs du moyen âge.*
4 février, M. Moreux : *Le Soleil ; — les tremblements de terre.*
11 février, M. Scala : *La morale des idées-force.*
18 février, M. Bouyssonie : *L'homme préhistorique de la Chapelle-aux-Saints.*
25 février, M. Degert : *Jeanne d'Arc, d'après M. Anatole France.*
4 mars, M. Praviel : *Le cénacle de la Muse française à Toulouse, d'après le livre récent de M. Léon Séché.*
11 mars, M. Pravieux : *Le prêtre dans le roman.*
18 mars, M. Arnaud : *M. Anatole France « architecte de la cité future ».*
25 mars, M. de Lagger : *Les merveilles artistiques du nord et du centre de l'Espagne.*
1er avril, M. Baylac : *La morale laïque ; son évolution, son insuffisance.*

M. le chanoine Maisonneuve a continué, avec le même succès que les années précédentes, ses conférences du lundi. Poursuivant ses études de philosophie contemporaine, il a exposé et réfuté, en six leçons, l'œuvre d'Ernest Renan. Après lui, au mois de mars, M. l'abbé Viel, en quatre leçons, s'est attaché à étudier la *Divine Comédie* de Dante, au point de vue théologique.

Mgr Breton à Saint-Louis-des-Français. — Mgr le Recteur a prêché le Carême à l'église de Saint-Louis-des-Français, à Rome. On lisait, à ce sujet, dans *La Croix* du 10 avril :

« La retraite pascale prêchée par Mgr Breton a été suivie à Saint-Louis-des-Français par un très bel auditoire. L'orateur avait choisi pour sujet « la destinée de l'âme humaine ». La parole élégante et forte du recteur de l'Institut catholique de Toulouse avait été très appréciée durant tout ce Carême : l'assistance qu'elle avait attirée dès le début a été retenue par la solidité et l'onction des instructions. On y a remarqué jusqu'au bout la présence d'un grand nombre d'hommes. »

Doctorat ès lettres. — Jeudi, 14 mai, M. J. Dedieu a soutenu ses thèses pour le doctorat ès lettres devant la Faculté des lettres de Bordeaux. Une soutenance brillante a valu à notre collègue le titre de docteur ès lettres avec la mention honorable. Le *Bulletin* rend compte de ces deux thèses dans le présent numéro.

Triduum en l'honneur de Jeanne d'Arc à Toulouse. — La part faite par Mgr l'Archevêque de Toulouse à l'Institut Catholique, dans le Triduum de Jeanne d'Arc, a été privilégiée. Un panégyrique a été prêché par Mgr Marty, évêque de Montauban, et les deux autres par Mgr le Recteur et par M. le chanoine Valentin. On lit à ce sujet dans la *Semaine catholique* de Toulouse du 6 juin :

« Le vendredi 28 mai, M. le chanoine Valentin parlait de l'action de Dieu dans la vie, dans l'œuvre et dans la mort de Jeanne d'Arc.

« Dieu choisit ce qui est faible pour confondre ce qui est fort; or Dieu veut confondre l'orgueil des ennemis qui ont envahi la France et c'est pourquoi il fait choix d'une humble bergère : Jeanne d'Arc. Elle sera l'instrument docile de son œuvre : son instrument. Aussi se hâte-t-il de prendre possession de Jeanne dès sa naissance; il façonne par la prière, par les sacrements, par l'Eucharistie surtout, l'âme de Jeanne d'Arc, l'âme pure, parce qu'elle doit coopérer à une œuvre de rédemption, de celle qu'on a appelée la « vierge » de Domremy. Et quand cette âme est prête, Dieu en marque sa prise de possession par la révélation des Voix, par le miracle.

« Jeanne lui appartient, il est entré dans son âme, il entre dans sa vie qu'il associe à son œuvre. Et quelle œuvre! La mission de Jeanne est de sauver la France. La France, hélas! par le fait de l'indignité du pouvoir, des divisions de ses princes, de la légèreté de leurs conseillers et de leurs courtisans, était presque tout entière sous la domination des Anglais. Orléans, le dernier boulevard de son indépendance, était assiégé par l'ennemi ; qu'Orléans succombe et c'en est fait de la France. Mais Jeanne intervient et, dans un mouvement plein d'éloquence, l'orateur raconte la magnifique épopée de la jeune guerrière qui a triomphé d'abord — c'était le plus difficile — des docteurs de Poitiers, des princes de la maison de France, des jalousies et des vices des chefs de l'armée, marchant de victoire en victoire, tour à tour stratège consommé et tacticien habile, jusqu'à l'heure providentielle où la France, grâce à elle, pouvait se ressaisir, une et forte autour du chef incontesté que Dieu lui donnait.

« Jeanne d'Arc a triomphé, mais sa mission est-elle finie? Hélas! il reste à Jeanne d'expier pour la France ; expiation douloureuse, mais saintement acceptée et héroïquement consommée. Dieu entre ainsi jusque dans la mort de Jeanne que le Christ fait semblable à sa mort avec les mêmes trahisons, les mêmes délaissements, des douleurs pareilles, au milieu desquelles l'âme de Jeanne se dévoile magnanime dans sa charité et déjà marquée de l'auréole de la gloire sur le bûcher de l'expiation.

« Tel est le sujet que M. le chanoine Valentin a développé pendant cinq quarts d'heure. Mais il y a la manière qui lui est propre et l'orateur est tout entier dans cette manière : toujours érudit, tour à tour historien, philosophe, poète, passant sans effort et presque sans transition du sérieux au plaisant, du ton académique au langage populaire avec une agilité de pensée et une virtuosité de parole peu communes, l'abbé Valentin a instruit son auditoire, il l'a

ému, il l'a même fait sourire et, mieux que tout cela, sans doute, il l'a rendu meilleur.

« Mgr Breton, recteur de l'Institut catholique, a donné le deuxième panégyrique de la Bienheureuse, le samedi soir, 29 mai.

« Jeanne d'Arc est née de Dieu, elle est l'enfant du miracle ; Jeanne d'Arc a été l'envoyée de Dieu qui devait sauver la France ; Jeanne d'Arc a été une victime d'expiation pour la France. Mais, de même aussi, la France est née de Dieu à Tolbiac, elle est l'enfant du miracle ; comme Jeanne encore elle est l'envoyée de Dieu, son fourrier dans le monde pour y apporter la lumière, y faire régner la justice, le conquérir à la foi : *Gesta Dei per Francos ;* comme Jeanne, enfin, la France expie, mais ses propres fautes, hélas ! dans la douleur, pour se purifier et se rendre plus apte à sa mission.

« On le voit, quoique ce discours paraisse se confondre avec le précédent en ce qui touche à Jeanne d'Arc, il s'en distingue par le parallèle que Mgr Breton établit entre Jeanne d'Arc et la France, parallèle saisissant, riche d'aperçus souvent très neufs, de considérations élevées, de développements heureux, exposés avec une assurance modeste et néanmoins pleine d'autorité qui a gagné l'auditoire parce qu'elle ne prétendait ni le brusquer, ni le conquérir. Les Toulousains n'aiment pas qu'on les violente, nous voulons dire qu'ils seront librement et par goût fidèles à Mgr Breton ».

* * *

Obsèques de M. Portalié. — Une note du *Bulletin* d'avril annonce la perte si sensible faite par l'Institut, en la personne de M. Portalié. Les obsèques de notre collègue ont été célébrées à la paroisse de la Dalbade, le samedi 24 avril. La levée du corps a été faite à l'Institut catholique par M. le chanoine Dufau, curé de la Dalbade, entouré d'un très nombreux clergé.

Un cortège imposant a accompagné la dépouille mortelle de l'éminent professeur de théologie. Le deuil était conduit par Mgr Breton, recteur, M. l'abbé Félix Portalié, M. l'abbé de Saune, représentant les anciens religieux de la Compagnie de Jésus.

Après la messe funèbre, célébrée par M. l'abbé Cheminat, et chantée par la « Schola » de l'Institut Catholique, M. le chanoine Maisonneuve, doyen de la Faculté de théologie, est monté en chaire et a prononcé, au milieu d'une vive émotion, une allocution éloquente, que nous sommes heureux de pouvoir reproduire en ses parties essentielles. Il s'est exprimé, en effet, en ces termes :

« Quelle tristesse, à mesure que s'écoulent les années, de voir disparaître ceux qui étaient nos guides, nos espoirs et nos modèles ! Quel douloureux étonnement quand nous apprîmes, à l'Institut catholique, que notre éminent et bien-aimé collègue le R. P. Eugène Portalié, si vivant il y a quelques jours à peine, nous avait quittés à jamais !

« Il était né, il y a plus d'un demi-siècle, en cette région de notre terre de France où les hommes sont vigoureux et droits comme les chênes, et, aussi bien que dans le sol natal, il avait plongé ses racines dans une famille où les traditions chrétiennes étaient profondes et vivaces. Elevé par ces merveilleux éducateurs qu'étaient les Pères de la Compagnie de Jésus, il entendit, à seize ans, la voix de Dieu, impérieuse et suave, qui l'appelait à la vie religieuse. A l'âge où l'imagination s'enchante des promesses de la vie et de ses attraits

sensibles, il ne fut séduit que par l'idéal souverainement aimable pour les âmes saintes et pures, Dieu, la plus grande gloire de Dieu, et en Lui, en Lui seul, il cherchait la Vérité, le Bien, l'Amour, le Bonheur. Il se donna avec l'enthousiasme de son cœur généreux, avec l'abnégation de sa nature courageuse, sans réserve et pour toujours. Il ne conçut jamais d'autre ambition que celle de réaliser le type admirable et héroïque du Religieux : c'est vers ce but qu'il dirigea tous ses efforts, et qu'il tourna progressivement sa pensée, son caractère, sa piété, sa vertu.

« Pendant sept ans, par l'enseignement des lettres, il se perfectionna dans la connaissance des littératures, qui fournissent aux théologiens et aux philosophes de nécessaires et efficaces instruments de travail. Mais ce ne pouvait être pour lui qu'une transition. Ses aptitudes, ses goûts, une vocation providentielle le destinaient aux sciences sacrées. Il était dans toute la force et dans tout l'éclat de sa jeunesse quand il soutint à Uclès, ville espagnole où s'étaient réfugiés ses frères expatriés en vertu de lois iniques et cruelles, des thèses solennelles dans une séance publique, devant Mgr Rampolla, alors nonce du pape à Madrid, qui loua hautement les qualités hors de pair du jeune théologien. La patrie de saint Ignace, de sainte Thérèse et de Suarez était faite pour les apprécier à leur valeur.

« Ordonné prêtre, le R. P. Portalié les développa, les enrichit, en plusieurs chaires du haut enseignement, jusqu'au jour où il devint l'un des nôtres et l'émule et le collègue du très regretté Père Guillermin. Maîtres et élèves reconnaissaient la valeur singulière de son enseignement. Il s'attachait volontiers en ses leçons à quelque question autour de laquelle il put grouper les documents et les arguments. Les premiers, rassemblés et ordonnés en sa mémoire, étaient un riche trésor ; les seconds naissaient de sa raison comme d'une source abondante. Il savait interpréter avec une précision souveraine les témoignages de la tradition et les paroles de l'Ecriture sur lesquels reposent ou qui expriment ou contiennent nos dogmes. Et il développait avec sûreté et vigueur les conséquences et les applications qui s'en déduisent.

« Il était décrit tout entier dans ces paroles de saint Paul : *Justus autem meus ex fide vivit*. La foi dominait et pénétrait sa doctrine et sa vie. Pour la vérité révélée, il professait l'ardeur, l'amour exclusif, je dirais volontiers la susceptibilité délicate et la jalousie passionnée des grandes et fortes affections.

« L'un des premiers en France, dans les témérités encore hésitantes et les vagues théories de certains exégètes, il sut démêler les germes obscurs et latents de l'hérésie, les dévoila, les dénonça avec vigilance et clairvoyance... Aussi bien en diverses revues, il écrivait d'une plume alerte des articles destinés à défendre le dogme, à conjurer les périls, à enrichir la connaissance religieuse. Il avait publié une très importante étude sur saint Augustin : il s'y montrait critique, historien, métaphysicien, moraliste, aussi bien que théologien. D'autres travaux étaient sur le chantier. L'infatigable ouvrier comptait les publier lorsqu'ils seraient assez achevés pour le satisfaire. C'est le cas de répéter avec Bossuet : « La vie lui a manqué comme un faux ami au milieu de « toutes ses entreprises ».

« Mais il n'oubliait pas les âmes en cette mêlée des idées et des systèmes qui était le théâtre de son activité ! Les âmes ! Un vrai prêtre ne songe qu'à elles, en toutes ses pensées, en tous ses désirs, en toutes ses œuvres. Aucune étude, si spéculative ou si théorique qu'elle pût paraître au premier abord, qui ne fût

destinée à les préserver, à leur rendre le salut plus facile, à les armer pour la lutte de la vie et pour la gloire de Dieu. Les chrétiens d'élite qui se réunissent tous les mois dans la chapelle de l'Institut pourraient dire avec quelle ferveur il les exhortait à accomplir la volonté de Dieu, à aimer Jésus, à servir l'Eglise, l'Eglise, corps mystique du Sauveur, l'Eglise, source de lumière, d'honneur, de liberté, de sainteté et de prospérité pour tous les siècles et tous les peuples. D'autre part, les chrétiennes du cloître ou du monde qui furent en rapport avec lui, qu'il dirigea, exhorta, pénétra de son influence, ont mieux connu encore sa profonde et riche vie intérieure, son désintéressement, son abnégation, sa charité. Enfin, les prêtres ou les lévites auxquels il prêche des retraites savent quel tour personnel, quel accent persuasif, quelle couleur séduisante il donnait à la doctrine, aux leçons d'ascétisme, aux conseils de vie sacerdotale.

« A tous, maîtres, élèves, il offrait son visage animé par le zèle, épanoui par un sourire de bonté bienveillante et indulgente. Il semblait incapable des mélancolies, des sécheresses, des froideurs qu'on reproche parfois aux hommes de science, pour ne laisser transparaître en toute sa personne que la sincère et aimable charité, par laquelle on s'empare des créatures humaines pour les donner à Dieu.

« Mais le trait caractéristique, dominant, j'allais dire excessif, de ce prêtre selon le cœur de Dieu, c'était l'ardeur. Il en a vécu ; il en est mort. Elle a embrasé, dévoré, consumé toute sa vie. Il ne savait, il ne pouvait la contraindre ni la régler, et elle se répandait en effusions soudaines, en expressions magnifiques, dont il a été victime.

« Il me semble que Jésus, son maître adoré, l'aura accueilli après sa mort du titre dont il définissait le Saint Précurseur : *Ille erit lucerna ardens et lucens*... Oui, c'était une âme de lumière et de flamme ; elle était l'image de l'Etre infini et adorable qu'il a uniquement aimé pendant sa vie et dont il contemplera éternellement la Beauté radieuse dans son royaume immortel! »

Après l'absoute, donnée par Mgr Breton, le cortège s'est rendu au cimetière de Terre-Cabade, où a eu lieu l'inhumation.

* * *

Distinction. — M. Degert, chanoine de l'église métropolitaine d'Auch, vient d'être nommé par Mgr Touzet chanoine de la cathédrale d'Aire. Nous remercions S. G. de la distinction accordée au savant historien des diocèses d'Aire et de Dax.

Inspection. — A la demande de S. G. Mgr du Vauroux, deux de nos professeurs, MM. Domec et Monbrun, sont allés inspecter les maisons d'enseignement secondaire libre du diocèse d'Agen. Un rapport détaillé constatant, malgré quelques légers *desiderata*, le niveau élevé de l'enseignement dans ces établissements a été adressé à Monseigneur l'Evêque. Pareille inspection avait eu lieu déjà les deux années précédentes. Nous remercions Monseigneur de la confiance qu'il veut bien nous témoigner, et nous pouvons l'assurer qu'il trouvera toujours en nos maîtres le concours le plus dévoué.